

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE:
SOCIÓLOGO CON MENCIÓN EN DESARROLLO**

**“La observación de los observadores: los medios masivos de comunicación en la
teoría de sistemas de Niklas Luhmann”**

JOSÉ DAVID GÓMEZ

JUAN CARLOS JARAMILLO

DIRECTOR: FRANCISCO MORALES

QUITO, 2013

Agradecimientos

A mis abuelos, por haber abierto los senderos que hemos caminado, por haber tejido el laberinto de mis pasos, aún sin saber que lo hacían. A mi Madre y a mi Padre por haberme apoyado aun cuando la comprensión ya no caminaba con ellos. Sé que han caminado en las sombras impulsándome, si ni siquiera saber lo que venía por delante, y jamás podre agradecerles lo suficiente por esa fuerza ciega con la que me han querido. A mi hermano Juanga que me abrió al mundo del pensamiento y es, por esto, también autor de estos pensamientos. A mis dos familias de las que siempre me ha separado la distancia pero no, espero, la lejanía. A Ti Bere mi punto ciego, mi pregunta infinita. A mis amigos: Marco, Paz, Isa, Mateo, Pablo (), Diego, Willy, Darío, Jorge, César, Nico, Chino y Gaby. Por todo lo que han sido y todo lo que vendrá.

Jose

A mi madre quien ha sabido enseñarme las cosas importantes de la vida, y a quien le debo mi esfuerzo y logro. A Patricio, mi maestro, que me introdujo al mundo de la sociología. A Eugenia y su familia que nunca descuidaron mi bienestar al crecer. A toda mi familia, quienes me han apoyado y me han tendido siempre su mano a pesar de los tiempos difíciles.

Quiero decirles que siempre verán en mi alguien que los agradece y los ama mucho.

Juan Carlos

Para todos los que reconozcan en
estas palabras el fundamento y la
fuerza de la sociología:

*Como si el conocimiento no nos
hubiese sido dado para conocer
aquello que no podemos soportar
conocer.*

Maurice Blanchot

Contenido

Introducción	6
1.0 PRIMER CAPÍTULO: hacia una historia de la observación de los MCM	10
1.1 Introducción	10
1.2 El Funcionalismo.....	11
1.2.1 Los líderes de opinión y la comunicación por pasos	18
1.2.2 Wilbur Schramm y su modelo de la comunicación colectiva	20
1.2.3 Teoría del <i>Agenda Setting</i>	22
1.3 La Teoría Crítica: La Primera Generación de la Escuela de Fráncfort	26
1.4 Marshall McLuhan: las extensiones del ser humano y la “aldea global”	45
1.4.1 Nos convertimos en lo que contemplamos	46
1.4.2 La Temperatura de los medios y su condicionamiento histórico	52
1.4.3 La Aldea global y la percepción unificada	57
2.0 SEGUNDO CAPÍTULO: La teoría de los medios masivos de comunicación de Niklas Luhmann	61
2.1 Introducción: la teoría social de Niklas Luhmann.....	61
2.2 La sociedad como autopoiesis comunicativa y el individuo bifurcado	67
2.3 La comunicación	76
2.4 Introducción a una sociología Luhmanniana de los MCM	81
2.5 Tecnología y emergencia: la comunicación masiva y su organización.....	89
2.6 Diferenciación como duplicación de la realidad	93
2.7 Código: universalidad de la especificación y la programación como doble selección. 102	
2.8 Programación: noticias/reportajes, entretenimiento y publicidad	107
2.9 Temporalidad y memoria: olvido y pérdida de realidad como apertura a lo nuevo ...	126
2.9.1 Acoplamientos estructurales y opinión pública.....	134
3.0 Tercer Capítulo; Comparación crítica de las teorías tradicionales con la teoría Luhmanniana de los MCM.....	147
3.1 Introducción: Autoobservación y autodescripción como características fundamentales	147
3.2 El funcionalismo clásico	151

3.3	La Teoría Crítica: primera generación de la escuela de Frankfurt	168
3.4	Marshall McLuhan y la aldea global	193
4.0	Conclusiones	205
	Bibliografía	220

Introducción

*Antes de buscar al hombre, hay que
haber encontrado la linterna. ¿Tendrá
que ser la linterna del cínicoⁱ?*

F. Nietzsche

Los medios masivos de comunicación han representado, y todavía lo hacen, un reto para las ciencias sociales en general y en particular para la sociología; es en ellos donde aparece de una forma radical la dinámica de estabilidad y movimiento, de novedad y permanencia, incrustada en el carácter evolutivo de la sociedad moderna, la historia humana y la trayectoria de nuestro universo hasta donde sabemos. La velocidad del desarrollo de los medios masivos de comunicación (MCM¹) plantean a la vez la emergencia de una forma “novedosa” de comunicación y la permanencia, potencializada, de la comunicación humana.

Por un lado, “la euforia tecnológica”² ha atraído los análisis sobre estos medios, poniendo énfasis en los medios técnicos que permiten este tipo de comunicación y, por otro lado, la velocidad del desarrollo tecnológico y su permanente efecto de “dinamización” de la economía, la política, la educación, etc., han impulsado hacia la conciencia de los investigadores uno de los “puntos ciegos”³ más profundos de la sociología: su relación con el tiempo y con la dinámica de lo social. Este punto ciego se refiere a la relación de la sociología con el tiempo social: ni el tiempo ni el movimiento de la sociedad pueden ser detenidos para salir de ellos y observarlos de manera “objetiva”. Como en la eterna carrera entre la liebre y la tortuga los sociólogos perseguimos al presente de la sociedad desde el pasado, pero cuando “llegamos” a él ya se ha ido, dejándonos infinitamente relegados.

¹ De aquí en adelante estas siglas harán referencia a los medios de comunicación masivos.

² Jesús Martín Barbero se refiere así a uno de los “bloqueos” que producen malestar a la teoría actual sobre los MCM y los retos que la teorización de estos provoca. (Martín Barbero 1988, 23)

³ Nos referimos a la idea como la presentan Humberto Maturana y Fernando Varela (Maturana y Varela 1984), tomada de Heinz Von Foerster en su versión de la cibernética de segundo orden. (Von Foerster 1981).

Esta paradójica condición implica la imposibilidad estructural de tener una mirada “total” de “la realidad” de la sociedad pues la sociología, cuando no posee los instrumentos teóricos adecuados, no sólo se limita a retratar de forma “narrativa”⁴ su realidad, sino que no es ni siquiera capaz de reconocer sus propias potencialidades y límites. Siendo así, incapaz de dar cuenta de sí misma, de sus puntos ciegos y su modo de operar en la sociedad.

La teoría de Niklas Luhmann, creemos, plantea la posibilidad de enfrentar varios de estos problemas con un enfoque novedoso en sus lineamientos para la teoría social. Mediante el desarrollo de una “súper teoría” que pretende ser una teorización omniabarcativa de la sociedad moderna. Debido a su propia forma epistemológica autoreflexiva y autocontenida, la teoría luhmanniana trata también temas como: la teorización de la cognición, el fenómeno de la observación sociológica, la construcción de una realidad, la relación (pocas veces pensada con tal originalidad) entre los seres humanos y la sociedad, poniendo en tela de juicio y sometiendo constantemente a una crítica radical a muchos de los supuestos paradigmáticos de la sociología. Es en esta voluntad de radicalidad⁵ de la teoría Luhmanniana donde, creemos, están contenidos, a la vez, la polémica de su obra y la potencialidad de sus planteamientos. Planteamientos que, a la manera de un Caballo de Troya (Moeller 2006, 8)⁶, introducen en la sociología ideas que exigen⁷ ser enfrentadas ya sea para asimilarlas o para poder superarlas; debido a que, son un fuego iniciado que no deja intocado ningún recinto sagrado de los antiguos ídolos.

⁴ En el sentido en que Fernand Braudel usa este término; como perteneciente a uno de los niveles de la historia, y por cierto el más efímero de ellos: la historia de corta duración, haciendo acento en su oposición a la tradición histórica dominante de remitirse únicamente a ella para las investigaciones históricas. Este término se contrapone y complementa con los conceptos de tiempos de media y larga duración vitales para Braudel en los estudios históricos. (Braudel 1980, 40)

⁵ Karl Marx: “*ser radical es tomar la cosa desde la raíz. Y para el hombre, la raíz es el hombre mismo.*” (Marx 2004, 62)

⁶ “Luhmann ofrecía una alternativa radical a esta filosofía política normativa. El concebía su teoría como un caballo de Troya subversivo que, una vez adentro del cobijo del enemigo, pueda destruirlo desde adentro. Yo argumento que una de las tácticas usadas por Luhmann para eludir esta amenaza era su usual y complicado estilo de escribir. Al adoptar el argot de Habermas y otros que constituyeron la elite académica de ese tiempo, Luhmann fue otorgado el ingreso a esa Troya.” (Moeller 2006, 8)

⁷ “Al presente, los problemas alrededor del concepto de sociedad parecen prevenir el progreso teórico.” (Moeller 2006, 8)

No es nuestra intención rechazar de principio ninguna teoría sobre los MCM ni glorificarlas, sino, más bien, enfrentarlas entre sí de manera crítica. Esto le haremos por varias razones: por un lado, para comprenderlas mejor y comprender así también de mejor manera uno de los campos más fecundos de la teoría social y su historia y, por otro, para observar cuales principios se mantienen de pie enfrentados a los cuestionamientos y preguntas planteadas desde perspectivas tan distintas como la teoría crítica y la teoría de sistemas sociales. No está demás aclarar que de haberlos procuraremos establecer también conexiones y planteamientos comunes. Nos preguntamos entonces: ¿cómo se observan los medios de comunicación masivos, desde la teorización de Niklas Luhmann? y ¿de qué forma esta teoría contribuye o limita el análisis de los mismos?

Los medios masivos de comunicación son por excelencia los observadores en el mundo moderno. Creemos fundamental por ello realizar una observación de sus propias observaciones y preguntarnos por el mecanismo mediante el cual generan su realidad, que a modo de una “ilusión trascendental”, es compartida por la sociedad en general. La sociología como observación de tercer orden ha sido la encargada, al menos académicamente, de realizar ésta observación de observadores que nos observan. Sin embargo, durante un largo periodo la temática de los MCM fue despreciada o, al menos, rebajada a un tema secundario del análisis sociológico. Es apenas, durante la segunda década del siglo XX cuando se empiezan a realizar los primeros análisis formales sobre el tema. Nos enfrentamos con una disciplina joven pero de extraordinaria importancia: casi ningún investigador social se referiría actualmente a esta temática como superficial o de segunda categoría en la investigación social.

Como veremos, una de las cuestiones fundamentales para la sociología, y cualquier disciplina científica, es poder realizar las preguntas adecuadas, establecer los puntos de observación y las distinciones que permitan una comprensión radical de la realidad social. De esta forma, la forma de la pregunta acerca de los MCM definirá en gran medida las diferencias entre estas corrientes de pensamiento social.

Esta tesis tendrá tres capítulos que corresponderán a tres modos de análisis distintos y complementarios. Esta división tiene como función realizar: un análisis, una comparación y una confrontación válidas de la teoría de Niklas Luhmann frente a las teorías

sociológicas “tradicionales”⁸ ambas en referencia a los medios de comunicación masivos. Proponemos entonces la siguiente organización temática para el desarrollo de la tesis:

El primer capítulo será un recorrido de tipo sintético en el que realizaremos, no de manera exhaustiva sino indicativa, un “resumen” de las principales corrientes o teorías sociales que se han encargado de estudiar, teorizar e investigar los medios masivos de comunicación desde una perspectiva sociológica. Allí describiremos los principales argumentos, conceptos e hipótesis sobre los que se han pensado los medios masivos de comunicación, haciendo especial énfasis en aquellos que son relevantes para el desarrollo del segundo y tercer capítulo. Cabe destacar que intentaremos desarrollar los conceptos en coherencia con la teoría de la que surgen y no todavía confrontados a los de Luhmann.

El segundo capítulo estará enfocado únicamente a los desarrollos argumentativos de la teoría de Niklas Luhmann sobre los medios de comunicación masivos (MCM). En este capítulo no realizaremos una introducción al pensamiento luhmanniano en general, pues eso requeriría un tiempo y espacio distintos, sino más bien un acercamiento a su teorización correspondiente a los MCM, esto supone desarrollar principalmente los conceptos que son relevantes y significativos para el desarrollo de la tesis, con esto nos referimos a que no pretendemos buscar “conceptos centrales” en su pensamiento, ya que, por un lado, su propia teoría no lo permite y, por otro, porque nos enfocaremos en aquellos que son más relevantes para nuestra área de investigación particular.

El tercer capítulo estará enfocado en enfrentar las teorías “tradicionales” con la teoría de Luhmann. Desarrollaremos los aspectos en los que Luhmann se distancia de aquellas teorías y mediante el análisis de los aportes de aquellas escuelas veremos qué novedades plantea Luhmann para la teorización y análisis de los MCM. Definiremos puntos centrales de conflicto que podrán ayudarnos a comprender cuáles son los avances y límites de la teoría luhmanniana.

⁸ Por tradicionales no nos referiremos a la distinción realizada por Max Horkheimer entre “teoría tradicional” y “teoría crítica” (Horkheimer 2000), sino a todas aquellas teorías articuladas a las que Niklas Luhmann se refiere como “filosofía vétero-europea”.

1.0 PRIMER CAPÍTULO: hacia una historia de la observación de los MCM

1.1 Introducción

*¿Quis custodiet ipsos custodes?*⁹

Decimus Juvenalis

Históricamente es difícil definir una fecha específica para el surgimiento de los MCM, esto por dos razones, que dividirán también los distintos análisis que se han realizado sobre ellos;

- La primera apunta a la dificultad de situar históricamente la emergencia del tipo específico de comunicación al que denominamos “masivo”, la definición de este punto supondrá también conceptualizaciones distintas, pues requerirá definir tiempos, espacios y formas de organización particulares de esta “novedosa” forma de comunicación.
- La segunda se refiere a la definición de la relación de la técnica y la tecnología, y sus respectivos desarrollos, con el desarrollo de los MCM y su papel en estos.

Podemos marcar la invención, expansión y consolidación de la imprenta en el entramado social como un momento clave para el desarrollo de los MCM, como veremos no bastará con la aparición de este desarrollo técnico y tecnológico para situar concretamente el apareamiento de los MCM, serán necesarios desarrollos posteriores de diversas relaciones: de poder, económicas, informativas, etc., que llevarán a la consolidación de un campo de la sociedad cuyo desarrollo ha sido meteórico, y aparentemente continuará siéndolo.

En algo menos de un siglo de investigación los MCM han sido objeto de las más diversas construcciones teóricas que han atravesado tanto el camino de la profecía mesiánica como el de la profecía lúgubre y sombría. No ha sido de ninguna forma un campo de investigación unificado, guiado por el consenso ni de forma interna (en la sociología), ni externamente en su confluencia con otras disciplinas. Incluso su legitimidad científica (como el de la sociología en general) se ha puesto en juicio, se han llevado a cabo conflictos y encuentros recurrentes con campos como la psicología, la estadística, la

⁹ «¿Quién vigilará a los vigilantes?». Sátiras de Juvenal (Sátira VI 346–348).

geografía, la filosofía, la economía, la cibernética, las ciencias políticas, entre otros. (Mattelart 1997, 9)

Por lo tanto, la idea de corriente que usamos no implica ni unidireccionalidad ni absoluta homogeneidad dentro de las teorías que situamos en la corriente, sino que planteamos entenderla como un marco común para diversas propuestas que poseen ciertos enfoques comunes que serán explicitados. Estas corrientes no han seguido históricamente una línea cronológica secuencial, pues ni los temas que han sido tratados han seguido un encadenamiento lineal, ni las propuestas “más antiguas” temporalmente han desaparecido del todo; varios métodos, conceptos, enfoques, objetos de estudio, temas de debate etc., han persistido de manera “cíclica” durante la trayectoria de este campo. (Mattelart 1997, 10)

A continuación realizaremos una breve descripción de aquellas corrientes de pensamiento sociológico que consideramos cardinales para comprender la historia de este campo de investigación, sus diversos giros de enfoque y cómo se los ha situado históricamente en la sociedad. Nuestra descripción no agotará ninguna de las corrientes, más bien nuestro afán es trazar una mirada panorámica sobre ellas, permitiendo surgir ciertos patrones temáticos en torno a los cuales pueda desarrollarse la comparación, la crítica y el análisis de los siguientes capítulos. Hemos dividido el capítulo en tres corrientes distintas: el funcionalismo, la teoría crítica y la teoría de Marshall McLuhan. Las tres han sido fundamentales en el proceso de desarrollo y diversificación de las investigaciones teóricas y empíricas sobre los MCM. Han aportado temáticas, métodos, cuestionamientos y enfoques que han enriquecido los análisis y han convertido a los MCM en uno de los objetos de estudio habituales para la sociología moderna.

1.2 El Funcionalismo

El método o enfoque funcionalista¹⁰ ha atravesado diversas etapas desde que surgió, etapas en las cuales ha sufrido diversas modificaciones; por ello, de alguna forma es arbitrario considerarlo homogéneo, más bien se ha ramificado en diversos tipos de funcionalismos. Nos enfocaremos en aquellos análisis que se han dirigido a los MCM desde las distintas perspectivas que surgen de este enfoque de lo social. Fue desde una perspectiva funcionalista que se iniciaron los análisis sobre los MCM, al menos de manera “formal”: los primeros estudios se realizaron en Estados Unidos y estuvieron fuertemente enfocados en aquello que se denominarían como los “efectos sobre el público” (Toussaint 2008, 11).

En 1948 Harold Dwight Lasswell (1902-1978), sociólogo estadounidense considerado como uno de los fundadores de la psicología política y los estudios formales sobre los MCM, desarrollaría 5 preguntas de carácter metodológico que fundamentarían y guiarían las investigaciones funcionalistas. Estas preguntas son:

- ¿Quién dice?
- ¿Qué dice?
- ¿En qué canal?
- ¿A quién lo dice?
- ¿Con qué efecto?

Este esquema sirvió de fundamento para las investigaciones sobre los MCM durante casi tres décadas, mediante su desarrollo las escuelas funcionalistas procuraban investigar y dar cuenta de “cada uno de los elementos presentes en un hecho de comunicación de masas” (Toussaint 2008, 15). La idea era lograr una descripción de las funciones que cumplían los MCM en la sociedad, esto implicaría determinar el ¿para qué? de su existencia dentro de lo social. En un primer momento Lasswell establecería un esquema con tres funciones, a las cuales con el pasar de los años, las investigaciones y los experimentos se le añadirían algunas más:

¹⁰ “En general los sociólogos más representativos que dieron origen al termino funcionalismo a finales del siglo XIX son: Stuart Mill, Emile Durkheim, Radcliff-Brown, Malinowski, Sorokin y Merton.” (Toussaint 2008, 15)

Según Lasswell, el proceso de comunicación cumple tres funciones principales en la sociedad: a) la vigilancia del entorno, revelando todo lo que podría amenazar o afectar al sistema de valores de una comunidad o de las partes que la componen; b) la puesta en relación de los componentes de la sociedad para producir una respuesta al entorno; c) la transmisión de la herencia social' (...) Dos sociólogos, Paul F. Lazarsfeld (...) y Robert K. Merton (...) añaden a estas tres funciones una cuarta, el *entertainment* o entretenimiento, y complican el esquema distinguiendo la posibilidad de disfunciones, así como de funciones latentes y manifiestas. (Mattelart 1997, 31)

Durante este tiempo se generó un primer momento de las investigaciones mediáticas desde una perspectiva “omnipresente y omnipotente”, ligada a un cierto “conductismo social”, de los MCM, basada sobre todo en el crecimiento vertiginoso del nivel de consumo que en esa época (1910-1950) había en los Estados Unidos. El consumo masivo se dirigía sobre productos mediáticos tales como: diarios, películas, cadenas y programas de radio, transmisiones televisivas de varios tipos, propagandas masificadas, etc., Este primer momento se conoce como el de las teorías de los “efectos directos”: a ella pertenecen la teoría de la aguja hipodérmica, la bala mágica y la del estímulo-respuesta. El enfoque cardinal era investigar los efectos directos, casi mecánicos, que los MCM causaban sobre los individuos. Se consideraba que los efectos eran previamente calculables y, por lo tanto, podían ser manipulados para favorecer a grupos de poder de todo tipo. Los MCM penetraban directamente en la vida psíquica y social de los individuos: se los consideraba todopoderosos en este sentido. Con el tiempo y gracias a varias investigaciones, se dio el paso hacia una perspectiva que consideraba los alcances de los MCM, en su relación con los individuos, como limitados por varios factores de diversa índole. Surgieron diversos tipos de mediaciones y mediadores, como veremos más adelante, que cumplían la función analítica de diversificar y relativizar los efectos.

En este cambio Paul Lazarsfeld (Viena, 1901-Nueva York, 1976), sociólogo, estadista e investigador social, jugó un papel preponderante, pues consideraba que los MCM representaban formas novedosas de relación social y que debían ser investigados como tales. A través de los MCM las relaciones de dominación, de comunicación y de organización social adoptaban nuevos esquemas, y sus “efectos” no podían ser deducidos

directamente de los niveles de consumo o la expansión de los MCM¹¹ en la vida “material” cotidiana de la sociedad:

De manera creciente, los principales grupos de poder (...) han pasado a adoptar técnicas para manipular al público masivo mediante la propaganda en lugar de utilizar medios más directos de control. La industria ya no obliga a niños de ocho años a atender una máquina durante catorce horas diarias; emprende complejos programas de "relaciones públicas". Coloca grandes y llamativos anuncios en los periódicos del país; auspicia numerosos programas radiales; aconsejada por asesores de relaciones públicas, organiza concursos con premios, establece fundaciones benéficas y respalda causas meritorias. (Lazarsfeld y Merton 1977, 13)

Para Lazarsfeld el poder y el control coercitivo directo (“brutal”), que la sociedad moderna “ya no tolera” para enfrentar a aquellos que disientían de manera explícita o implícita con una forma de orden social se transforma en los MCM en otro tipo de dominio y coerción. Este tipo de poder violento que tenía su expresión más exacerbada en los campos de concentración nazis o los gulags soviéticos, se deja de lado para pasar a formas nuevas de dominio, de control y persuasión social que tienen como punto de encuentro la relación entre los MCM y el público masificado:

La manifiesta preocupación por las funciones de los medios masivos de comunicación se basa, en parte, en la observación válida de que estos han tomado la tarea de adaptar el público masivo al status quo social y económico. (Lazarsfeld y Merton 1977, 5)

El mismo efecto aparecía en torno al ámbito de la explotación, el consumo y la organización productiva de la sociedad. Los MCM introducen en su funcionamiento

¹¹ Así se refería Lazarsfeld a las cifras asombrosas de niveles cuantitativos de aprovisionamiento y consumo: “...son cifras formidables. Pero se trata simplemente de cifras sobre aprovisionamiento y consumo, no de cifras que registren el efecto de los medios masivos de comunicación. Atañen únicamente a lo que la gente hace, no al impacto social y psicológico de los medios masivos de comunicación. Saber cuántas horas mantiene alguien la radio encendida no da ningún indicio sobre el efecto que en él ejerce lo que oye. El conocimiento de datos sobre consumo en el campo de los medios masivos de comunicación está todavía muy lejos de una demostración de su efecto neto sobre la conducta, la actitud y los puntos de vista.” (Lazarsfeld y Merton 1977, 3)

el análisis del carácter psicológico ampliado a lo social, y mediante instrumentos de manipulación subjetiva logran un grado de explotación y dominio más “sutil”:

El poderío económico parece haber reducido la explotación directa pasando a un tipo más sutil de explotación psicológica, logrado en gran medida por la diseminación de propaganda a través de los medios masivos de comunicación. (Lazarsfeld y Merton 1977, 7)

Desde esta perspectiva Lazarsfeld y Merton confirieron dos grandes “funciones” a los MCM, y una “disfunción” en torno a la dinámica sistémica de la sociedad, estas serían:

- Función de conferir prestigio: ciertas posiciones sociales, dependiendo del contexto, ya sean individuales, movimientos sociales, acontecimientos o grupos, se ve valorada (prestigiada, enaltecida, realzada, exaltada, etc.) cuando atrae la atención de los MCM. En palabras de Lazarsfeld y Merton:

Los medios masivos de comunicación otorgan prestigio y realzan la autoridad de individuos y grupos legitimizando su status. Ser reconocido por la prensa, la radio, las revistas o los noticieros atestigua que se ha triunfado, que se es lo bastante importante como para haber sido distinguido entre las vastas masas anónimas, que la conducta y las opiniones de alguien son tan importantes que exigen la atención del público. (Lazarsfeld y Merton 1977, 4)

- Función de reforzar las normas sociales: Mediante una “denuncia pública” de desviaciones cometidas por individuos o grupos respecto a normas sociales, los MCM vuelven explícita la tensión existente entre aquello que consideramos privadamente tolerable y lo públicamente admisible. Mediante el uso de la fuerza informativa que posee la publicidad obliga a la toma de posición, ya sea optar por el bando de los desviados o por la reafirmación de la norma. Este movimiento constante entre las posiciones individuales y la aparición pública genera constantemente un conflicto entre diversas morales privadas y una única moral pública. Con frecuencia esta dinámica termina decantándose recurrentemente por el establecimiento de una moral pública común. Así lo describen los autores:

...Es evidente que los medios masivos de comunicación sirven para reafirmar normas sociales denunciando a la vista del público las desviaciones respecto de dichas normas (...) No se trata simplemente de poner a los individuos del grupo al corriente de los hechos en cuestión... ...cuando las desviaciones de conducta se hacen simultáneamente públicas para todos, esto pone en movimiento tensiones entre lo "privadamente tolerable" y lo "públicamente reconocible (...) esto puede continuar sólo mientras no se esté en situación de tener que tomar posición en público a favor o en contra de las normas. La publicidad, la compulsiva admisión por miembros del grupo de que estas desviaciones han tenido lugar, requiere que cada individuo tome tal posición. Debe alinearse entre los inconformistas, proclamando así su repudio de las normas grupales y afirmando así que él también está fuera del marco moral, o bien, cualesquiera que sean sus predilecciones privadas, debe acatar apoyando la norma. La *publicidad* cierra la *brecha* entre "*actitudes privadas*" y "*moralidad pública*". La publicidad ejerce presión para una moralidad única y no dual impidiendo que se eluda la cuestión de modo permanente. Suscita reafirmación pública y aplicación (aun esporádica) de la norma. En una sociedad de masas, esta función de denuncia pública está institucionalizada en los medios masivos de comunicación. (Lazarsfeld y Merton 1977, 5 y 6)

- Disfunción narcotizante: pese a tener dos funciones que Lazarsfeld y Merton valoran como "funcionalmente positivas", los MCM tienen también una función que los autores valoran negativamente, es decir una disfunción:

Se la puede llamar la disfunción narcotizante de los medios masivos de comunicación. Se la denomina disfuncional en vez de funcional, basándose en la presunción de que no corresponde al interés de la moderna sociedad compleja tener grandes masas de las poblaciones políticamente apáticas e inertes... (Lazarsfeld y Merton 1977, 8)

Afirman así que: el entretenimiento, el tiempo invertido en informarse y la distracción producidos por los MCM disminuyen el tiempo dedicado a la acción social organizada. La información masiva hace percibir al "hombre informado" que el conocer los problemas de

la sociedad lo hace ser partícipe de ellos, cuando en realidad está informado sobre ellos pero no actúa para resolverlos. Este estado discordante, producido por el enorme acerbo de información que concierne a los más variados temas sociales, causa un cierto conformismo respecto al conocimiento de lo social. El conocer o estar informado de mucho no implica una reacción activa sobre los problemas sobre los que se informa, sino que tiene un efecto contrario: la información masiva en lugar de despertar adormece a sus receptores (Toussaint 2008, 23). De esta forma Lazarsfeld y Merton localizan una “dinámica disfuncional” que va en contra de los intereses de la propia sociedad moderna pero cuyo origen se encuentra en el desarrollo de los MCM en la misma:

....Se sugiere, sin embargo, la posibilidad de que este vasto aprovisionamiento de comunicación no suscite sino una preocupación superficial sobre los problemas de la sociedad, y de que tras esta superficialidad se oculte con frecuencia una apatía de masas. Es posible que recibir este aluvión de información sirva para narcotizar y no para estimular al lector u oyente medio. Leyendo y escuchando durante lapsos crecientes, dispone de cada vez menos tiempo para la acción organizada, el individuo lee descripciones de problemas y disyuntivas, y es posible incluso que analice líneas de acción alternativas. Pero esta conexión algo intelectualizada, algo remota, con la acción social organizada no es activada. El ciudadano interesado e informado puede felicitarse por la magnitud de sus intereses e información, omitiendo advertir que se ha abstenido de decidir y actuar. En resumen: interpreta su contacto secundario con el mundo de la realidad política, el hecho de leer, escuchar y pensar, como una actuación delegada. Llega a confundir el saber sobre problemas del momento con el hacer algo respecto de ellos. Su conciencia social queda inmaculadamente limpia. Está preocupado. Está informado. Y tiene toda clase de ideas en cuanto a lo que se debería hacer, pero una vez que ha consumido su cena, una vez que ha escuchado sus programas radiales favoritos y una vez que ha leído su segundo diario del día, es realmente hora de acostarse. (Lazarsfeld y Merton 1977, 7)

1.2.1 Los líderes de opinión y la comunicación por pasos

Para Paul Lazarsfeld los MCM juegan también un papel activo y fundamental en la formación de las “decisiones” y los posicionamientos sociales, tanto individuales como grupales, en todos sus niveles. Existen individuos que en distintos campos de la sociedad juegan el rol del “líder”, estos individuos ejercen una fuerte influencia sobre sus seguidores, por ejemplo en torno a la toma de decisiones de carácter social (políticas, económicas, etc.) y las decisiones individuales respecto a la vida íntima de los mismos. Los líderes reciben información de “primera mano” de los MCM, este lugar privilegiado en la transmisión de información los convierte en “líderes de opinión” pues posteriormente retransmiten esta información incluyendo simultáneamente su opinión personal que adquiere así un valor agregado (Toussaint 2008, 18).

Los líderes de opinión están especializados en distintos campos, pertenecen a distintas clases y ocupaciones, que van desde la moda, los deportes, la política, los asuntos culturales, la música, etc., prestan una atención constante e intensa a los MCM y son considerados dentro de su sociedad como individuos “competentes”, ligados y accesibles a la dinámica de cada campo o grupo en particular. Ahora, la retransmisión de información por parte de los líderes a sus seguidores y a la sociedad en general se realiza por varios canales, este flujo se conoce como “comunicación en dos pasos”: de los MCM al líder de opinión y del líder de opinión a sus seguidores. Adicionalmente existen “repetidores de opinión”, que se dedican a repetir aquella información transmitida por el líder utilizando diversos “canales” en diferentes espacios y lugares, generando una comunicación de “pasos múltiples” (Toussaint 2008, 17). La comprensión de la verdadera “influencia” de los MCM en la sociedad estaría entonces en el estudio detallado de estos procesos de comunicación “en dos pasos” y en “pasos múltiples”, enfatizando la particularidad de los casos en los que cada canal cobra una importancia específica, por ejemplo para decisiones o posicionamientos de tipo político el canal de la prensa tiene un mayor efecto que el de la radio. Veamos un gráfico que muestra este diagrama de flujo de la comunicación por pasos:

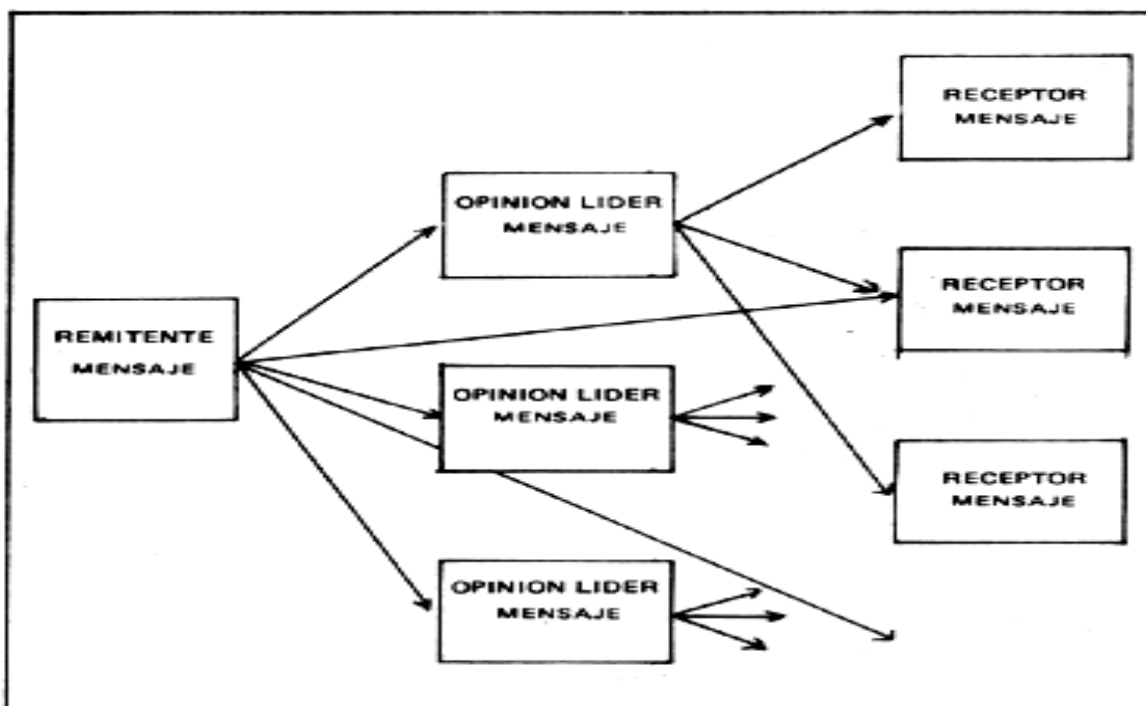


Fig. 7. Modelo del flujo en dos etapas (Lazarsfeld, Berelson, Gaudet y Katz).

(Marin, García y San Román 2003, 176)

La pluralidad de los efectos siempre ha sido un tema fundamental que a la vez ha cuestionado y obligado a esta perspectiva a complejizarse, a tomar más factores en cuenta y a abrir perspectivas de análisis complementarias. Paul Lazarsfeld fue uno de los precursores en torno a este punto, pues para él los efectos no podían ser deducidos mecánicamente, más bien para alcanzar una comprensión cabal de estos fenómenos se debían tomar en cuenta tanto factores de la estructura comunicativa (organizaciones, líderes de opinión, etc.) como factores de caracterización de grupos sociales (culturales, educativos, estructuras de personalidad, nivel económico, edad, etc.). Podríamos afirmar que Lazarsfeld inició una preocupación constante por las diferencias en el proceso comunicativo, procurando limitar el alcance de los MCM mediante la introducción en la investigación empírica de elementos analíticos de mediación que permitieran observar los elementos que diversificaban los efectos sobre el público:

Tal vez la pregunta que más veces se ha planteado entre los investigadores de los efectos de los medios de comunicación es por el mismo mensaje, transmitidos a través del mismo canal y procedente de

la misma fuente, tiene diferentes efectos en las actitudes de las personas. Noelle – Neumann explica que las distintas características de la audiencia constituyen un factor relevante a la hora de analizar los cambios en las actitudes. Entre estas características, las que tienen una mayor relevancia son las siguientes: 1.- nivel educativo, 2.- las diferentes características de la personalidad, 3.- el ambiente social. 4—el grado de convicción respecto a una actitud 5.- circunstancias externas. (Marin, García y San Román 2003, 220)

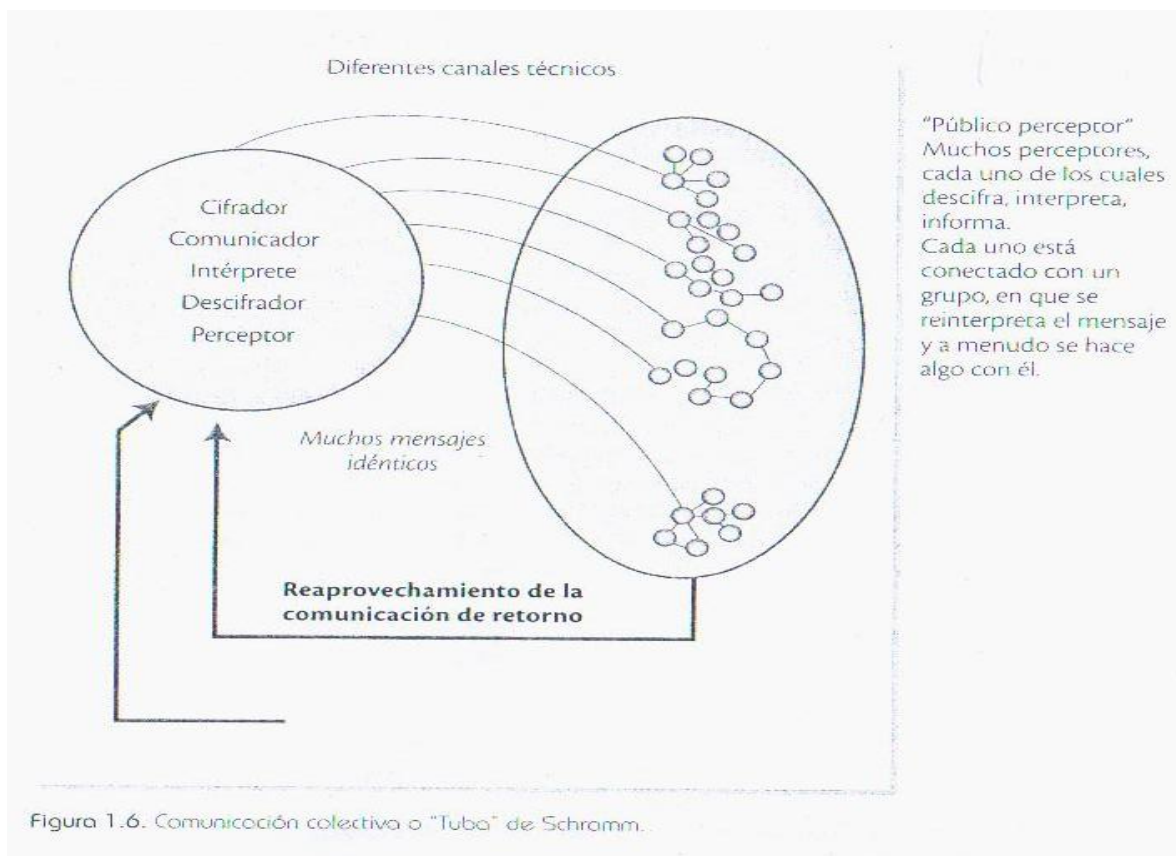
1.2.2 Wilbur Schramm y su modelo de la comunicación colectiva

Wilbur Lang Schramm (1907-1987), investigador y docente de la Universidad de Stansford fue también director del afamado *Institute for Communication Research* hasta 1973, creó varios modelos para la observación y el análisis de la comunicación masiva. Para este autor la comunicación colectiva se desarrolla de igual forma que la comunicación interpersonal, se diferencia en el número de elementos y de individuos que en ella participan. La comunicación colectiva tiene como base o fuente principal, un “órgano de comunicación” o una “persona institucionalizada”, “el autor entiende como órgano de comunicación un periódico, un canal o red de estaciones radiofónicas o de televisión, los estudios cinematográficos o una casa editorial. La persona institucionalizada se refiere a los representantes de los órganos de comunicación.” (Toussaint 2008, 25). En estas fuentes intervienen diversos grupos de individuos que cumpliendo funciones diversas, especializadas y puntualizadas elaboran los mensajes que serán transmitidos masivamente posteriormente, por medio de los múltiples canales disponibles.

El público perceptor que recibe la información codificada (el mensaje) es heterogéneo y distante, su recepción y el posterior impacto dependerá también de su campo de experiencia que influye en su condición de intérprete. Los emisores son un grupo compacto y limitado, siempre superado en número por el grupo o masa de receptores, esto, entre otras características, implica que la comunicación de retorno sea o muy difícil de suscitarse o sencillamente no suceda.

Es en este contexto es donde cobran sentido las investigaciones o estudios del público como búsquedas o formatos de respuesta de los receptores, esto incluye las llamadas de opinión, respuesta a los editoriales por medio de cartas, formas diversas de expresar el punto de vista del público, etc. Dentro del universo múltiple y constantemente renovado de los mensajes emitidos masivamente, el público perceptor selecciona aquellos que le exigen un menor esfuerzo en el proceso de entender su significado, “aquellos que más llaman su atención” relacionando el grupo social al que pertenecen y su esquema de personalidad, y finalmente aquellos mensajes que refuerzan los valores y normas grupales del contexto al que se corresponden (Toussaint 2008, 25).

Para ilustrar este modelo de comunicación colectiva Wilbur Schramm creó un gráfico que representa la dinámica de este tipo de comunicación, este gráfico (Marin, García y San Román 2003, 185) se conoce como la “Tuba de Schramm” y sintetiza este esquema planteado:



(Marin, García y San Román 2003, 185)

1.2.3 Teoría del *Agenda Setting*

Producto de la noción comúnmente difundida de que los MCM influían directamente en las actitudes, ideas, acciones, etc., de la colectividad se generaron estudios que se encargarían de investigar el contenido de los mensajes difundidos y así determinar cuál era el sentido de esta forma peculiar de “manipulación”. Con el apareamiento de las teorías que ponían en duda esta influencia fuerte y directa de los MCM sobre el resto de la sociedad, se relativizó el efecto de los mismos y el enfoque se “encontró” en investigar y experimentar sobre el modo de relación que surgía entre los MCM y aquellos que se sometían a sus efectos. La teoría del *Agenda Setting* plantea que si bien los MCM no le dicen a la población qué pensar ni cómo hacerlo, “sí suministran una temática sobre la cual discutir y preocuparse” (Toussaint 2008, 38), así los diversos grados de atención que le presten los MCM a un tema, acontecimiento, personaje, grupo social, etc., determinará también el reconocimiento de ese tema en la sociedad y su legitimación en contextos específicos. Así, si bien los medios no dictan directamente las posiciones y reacciones individuales, sí influyen fuertemente las preocupaciones de los perceptores, delimitan los argumentos de debate y sitúan temáticas en la esfera pública:

...la teoría de la *agenda setting* se basa en la afirmación de que cuanto más importancia de o preste un medio de comunicación a un tema u hecho (la agenda de los mass media), más importancia le dará el público al mismo (la agenda pública). Asimismo diversos factores, tales como el tiempo o la naturaleza del hecho en cuestión influyen en la determinación de la agenda pública, si bien no de forma clara o unívoca (Marín, García y San Román 2003, 248)

Donald Shaw y Maxwell McCombs iniciaron en la década de 1960 las investigaciones “formales” que darían base a esta teoría. Esto lo hicieron sistematizando los estudios empíricos que se habían realizado hasta el momento, y desarrollando posteriormente una base metodológica que les permitiera explorar y explicar “el papel de los periódicos y los medios electrónicos en la fijación de la agenda” (Toussaint 2008, 38). Sin embargo, este no ha sido un campo estático desde su aparición: la definición de la agenda se discutió ampliamente y aún entre aquellos que se adherían a esta visión, no había una definición

común ni de la cantidad de agendas presentes en un momento, ni sobre los mecanismos que las establecían:

Rogers y Dearing (1988, 556) definen la *agenda setting* como el proceso a través del cual los mass media transmiten la importancia relativa de diversos temas y los efectos que dicho proceso produce en la audiencia. Por su parte McQuail (1987) afirma que el proceso de *agenda setting* trata no con una, sino con tres diferentes agendas, 1.- la agenda de los políticos u otros grupos de interés 2.- la agenda de los medios de comunicación, la cual está afectada y estructurada por los nuevos valores y preferencias de la audiencia 3.- la agenda pública, supuestamente afectada por la agenda de los medios de comunicación y por la de los políticos. (Marín, García y San Román 2003, 248)

La interacción entre las audiencias y los medios marca el establecimiento de la agenda política y social. Esta constante interacción se da en numerosas formas, pues en ella intervienen múltiples factores: de tipo psicológico (la relevancia y valoración que puede tener un tema para un individuo), de tipo educativo (la atención que presta un individuo y el tiempo que invierte en informarse varía según su escolaridad), ligados a las características propias de cada medio (el periódico tienen un tratamiento y una estructuración técnica de los temas distintos a los de la radio o la televisión, etc.), las características propias de cada tema (algunos tienen un alcance a largo plazo como una guerra, otros se limitan al corto plazo como un chisme político).

Estos son algunos de los principios de la teoría como los describe Florence Toussaint:

1. Los medios como fijadores de agenda vinculan el periodismo con la opinión pública. Lo que sabemos del mundo de la política se da a través de lo que recibimos de dichos medios, pues la experiencia directa de ese mundo no es accesible al ciudadano común.
2. Las noticias actúan como señalizadores de asuntos importantes. Los directores informativos nos proveen de material, dirigen nuestra atención e influyen en lo que percibimos. A su vez, el público utiliza esos datos para formar su propia agenda y decidir qué es lo que le interesa. Se trata de un nivel inicial de formación de opinión pública. (Toussaint 2008, 48)

La metodología utilizada para establecer la coyuntura de la agenda consiste en: por un lado establecer cuál es la jerarquía de los temas tratados por los medios en términos de cuál tema recibió más atención y cobertura, y por otro establecer cuál es la agenda de la gente en un momento particular. Luego se realiza una correlación estadística entre ambas: cuando coincidan un alto nivel de atención y cobertura por parte de los medios con un alto nivel de valoración y atención de los ciudadanos se dice que un tema tiene una alta influencia en el establecimiento de agenda. Solo en la conexión de ambos factores es posible determinar la relevancia que cobra un tema en la opinión pública:

La frecuencia de cobertura en los medios informativos explica en parte los efectos de establecimiento de agenda, pero solo en conjunción con la relevancia psicológica que presentan los temas de la agenda mediática para los miembros del público. La relevancia pública es el resultado combinado de accesibilidad y de relevancia personal. (Mc Combs 2006, 13)

Los medios ofrecen una versión de los sucesos y con esto construyen una realidad, de la que todos aquellos que desean o necesitan formarse una idea de su entorno, toman información y mensajes constantemente.

Tenemos aquí un cuadro tomado de (Marín, García y San Román 2003, 202), que organiza los distintos periodos del enfoque funcionalista de la investigación de manera sintética y periódica, incluyendo algunos enfoques que no introduciremos en este trabajo. Podemos apreciar así la pluralidad temática de esta escuela desde sus inicios y su enfoque central en los efectos de los medios, elemento vital en su análisis de lo social y en particular en su comprensión de la integración y la socialización en las sociedades modernas (ver el gráfico en la siguiente página):

	PRIMER PERÍODO (1920-1940)	SEGUNDO PERÍODO (1940-1970)	TERCER PERÍODO (1970-1999)
TEORÍA/MODELO PRFDOMINANTE	<ul style="list-style-type: none"> — Teoría de la bala mágica. — Teoría de la aguja hipodérmica. — Modelo estímulo → respuesta. 	<ul style="list-style-type: none"> — Teoría de los efectos limitados. — Modelo psicodinámico. — Modelo estímulo = mediación = respuesta. 	<ul style="list-style-type: none"> — Teoría de la <i>Agenda-Setting</i> (efectos poderosos de los medios). — Teoría de los efectos selectivos basados en diferencias individuales. — Teoría de la <i>cultivación</i>.
CARACTERÍSTICAS	<ul style="list-style-type: none"> — Teoría de la percepción selectiva. — Carácter activo de la audiencia. — Se reconoce la existencia de diferencias entre los sujetos. — Los sujetos se ven influidos por otras variables además de por los medios. — Interpretación de los mensajes de modo selectivo (influencia selectiva y limitada de los medios de comunicación). 		<ul style="list-style-type: none"> — Se estudia no solamente el mensaje, sino también la estructura, tamaño, estilo y organización de los medios. — Los efectos son diversos y dependen de distintas variables. — La edad, el sexo, la clase social y las características personales del sujeto receptor también influyen. — Los medios de comunicación refuerzan conocimientos y actitudes previas, pero muy difícilmente las modifican. — Las variables sociodemográficas, el mensaje y el contexto determinan los efectos.
	<ul style="list-style-type: none"> — <i>Strong effects</i>; omnipotencia de los medios. — Efectos directos y uniformes. — La sociedad de masas se ve estimulada de manera uniforme por los mensajes de los medios. 	<ul style="list-style-type: none"> — Efectos limitados de los medios. — Utilización selectiva de los medios de comunicación por parte de los sujetos. — Las variables individuales de los sujetos también determinan el tipo de efectos que se producen. 	

	PRIMER PERÍODO (1920-1940)	SEGUNDO PERÍODO (1940-1970)	TERCER PERÍODO (1970-1999)
CARACTERÍSTICAS	<ul style="list-style-type: none"> — Carácter pasivo y uniforme de la audiencia. — El mensaje determina los efectos. 	<ul style="list-style-type: none"> — Los medios de comunicación no son causa suficiente y necesaria de los cambios producidos en la audiencia. — Las características de los receptores determinan los efectos. 	
AUTORES/ESCUELAS REPRESENTATIVAS	<ul style="list-style-type: none"> — Fundación Payne. 	<ul style="list-style-type: none"> — Hovland (Universidad de Yale). — Lazarsfeld (Universidad de Columbia). — Klapper. 	<ul style="list-style-type: none"> — Greenberg (Center for Social Studies, Michigan State University). — Gerbner (Annenberg School for Communication, Universidad de Pensilvania).

Cuadro 8.1. Períodos históricos en el estudio de los efectos de los medios de comunicación de masas en la audiencia.

(Marín, García y San Román 2003, 185)

1.3 La Teoría Crítica: La Primera Generación de la Escuela de Fráncfort

*Genius is not so much a light as it is a
constant awareness of
the surrounding gloom.*¹²

Stanisław Lem

*La intolerancia represiva contra todo
pensamiento que no lleve incorporadas
instrucciones para actuar se deriva del miedo.
La gente le tiene miedo al pensamiento no
tutelado y a la actitud de no renunciar a él
porque sabe algo que no puede admitir: que
el pensamiento tiene razón.*¹³

Theodor Adorno

Frecuentemente cuando hablamos de “teoría crítica” inmediatamente asociamos la idea misma a la Escuela de Fráncfort y a sus miembros fundadores: Max Horkheimer y Theodor Adorno. Ligada más a la idea de un grupo de pensadores comunes que a la de una institución académica permanente espacial y temporalmente¹⁴, la escuela de Fráncfort se organizó en torno al “Instituto de Investigación Social”, que estaba articulado a la universidad de Fráncfort, del que Max Horkheimer fue director desde 1930. La denominación común hace referencia a Horkheimer, Adorno, Herbert Marcuse y Friedrich Pollock como las figuras centrales de la primera generación, y de manera “periférica” pensadores como Walter Benjamin, Erick Fromm, Franz Neumann y Leo Lowenthal

¹² “El genio no es tanto una luz, como una constante conciencia de la penumbra circundante” (Lem 1999, 114)

¹³ (T. W. Adorno 2009, 708)

¹⁴ Stefan Gandler describe a la ciudad de Fráncfort y en particular a su clase dirigente de entonces como una burguesía “menos subordinada a los gobiernos centrales”, “relativamente abierta” y la caracteriza como una “burguesía liberal judía” que en un inicio financió y fundó el Instituto de investigación social. Para una reflexión sobre los aspectos geográficos, políticos, académicos y económicos que caracterizaban a Fráncfort y permitieron que en ella surgiera este grupo de pensadores, su posterior separación, su retorno y los conflictos actuales en torno a la teoría crítica ver: (Gandler 2009) particularmente la introducción y el primer capítulo llamado “Teoría crítica ¿sin Frankfurt?”.

estaban también articulados a la escuela en general y en particular a esta generación¹⁵. Con el advenimiento del nazismo la escuela se desintegró, varios de sus miembros tuvieron que salir de Alemania para sobrevivir y continuar sus investigaciones, tal es el caso de Adorno, Marcuse y Horkheimer que partieron hacia Estados Unidos desde donde continuaron el desarrollo de la teoría crítica. Walter Benjamin es un caso fuera de lo común: tanto su pensamiento como su misteriosa muerte estuvieron marcados por el signo de lo enigmático.

Marcada por la diversidad de trayectorias académicas, provenientes de campos diversos del conocimiento que iban desde la estética, la sociología, la psicología de masas, la teoría musical, el psicoanálisis e incluso la metafísica (elemento que estaría presente de manera oscura y paradójica durante todo el camino de su pensamiento, incluso en sus perspectivas de revolución¹⁶). Estos pensadores encontraron en la crítica de su sociedad un punto de convergencia para la diversidad de sus trayectorias individuales, en palabras del propio Max Horkheimer:

La obra a que se consagró el Instituto antes de su emigración de Alemania –uno piensa en el libro de Friedrich Pollock *Experimentos de planificación económica en la Unión Soviética 1917-1927*, o la obra colectiva publicada a continuación, *Autoridad y Familia*- significó poder desarrollar una investigación para la cual la universidad todavía no ofrecía oportunidades. La empresa tuvo éxito sólo porque, gracias al apoyo de Hermann Weil y a la intervención de su hijo, Félix, un grupo de hombres, interesados en teoría social y formados en escuelas diferentes, se agruparon en torno a la convicción de que la formulación de lo negativo en la época de transición era más importante que las carreras

¹⁵ Para una historia más detallada del origen de la Escuela, su historia fragmentaria, dinámica y conflictiva ver: (Jay 1989).

¹⁶ Creemos que el elemento “mesiánico” es elemental en la obra de Walter Benjamin, particularmente en su concepción de la Historia y la revolución, por otro lado el elemento “metafísico” está presente en su noción de aura en la obra artística. Para una visión más personal de su vida religiosa es posible recorrer el camino de su constante intercambio de cartas con su amigo de toda la vida Gershom Scholem, historiador, filólogo y especialista en mística judía, retratada en (Scholem 2007). En Theodor Adorno creemos percibir la relación conflictiva que tenían en su pensamiento los elementos metafísicos en esta bella frase: “*A la postre el alma es el anhelo de salvación de lo carente de alma.*” (T. Adorno 2006, 177)

académicas. Lo que nos unió fue la aproximación crítica a la sociedad existente. (Jay 1989, 9)

El uso extensivo de la noción de “teoría crítica” se inició en 1937 con la publicación del artículo de Max Horkheimer titulado “Teoría tradicional y teoría crítica” (Horkheimer 2000), allí se planteaba no solo un alejamiento del positivismo lógico, la ciencia tradicional y el empirismo filosófico, sino también un distanciamiento del “marxismo ortodoxo o dogmático” imperante en la URSS. Una reformulación para la época del marxismo, de corriente heterodoxa, les permitió realizar una relectura de Marx, haciendo énfasis en aquel período que ha sido polémicamente denominado y sin embargo asimilado como el del joven Marx o el Marx filosófico. Todavía ligado a la izquierda hegeliana el “joven Marx” ha sido situado principalmente en sus “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” (Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844 2004).¹⁷ Este intento, a la vez innovador y reinterpretativo, implicaba una ruptura con el marxismo de corte “reduccionista y economicista” para emprender una renovación de la “filosofía social marxista” cuyas bases se habían ya planteado:

En este sentido, la Escuela de Frankfurt significó un notable impulso de renovación del marxismo en su aplicación al análisis de los acontecimientos contemporáneos, profundizando las aportaciones iniciadas durante los años veinte por Karl Korsch en Marxismo y filosofía y por Gyorgy Lukacs¹⁸ en Historia y conciencia de clases. (Lapiedra 1985, 164)

Esta reelaboración actualizada (para la época) de la teoría marxista la combinaron, no sin contradicciones, con una fuerte influencia del pensamiento de Max Weber particularmente de su teoría de la racionalización y la racionalidad instrumental (junto a un diagnóstico equiparable en su pesimismo al de la “jaula de hierro” Weberiana), y elementos del psicoanálisis de Sigmund Freud. Un retorno crítico a Friedrich Hegel se generó también entre algunos de estos autores, principalmente en Theodor Adorno en referencia a la

¹⁷ Publicado póstumamente en 1932, también conocido como “el cuaderno de París” en el que se desarrollaba la teoría de la enajenación en sus distintos espectros individuales y sociales.

¹⁸ Con el cual tendrían serias diferencias conflictivas posteriormente, Lukács criticó el posicionamiento político de la Escuela, y específicamente el de Adorno y Horkheimer, enfocándose en la relación de sus perspectivas teóricas “abismales” elaboradas desde una supuesta comodidad burguesa.

comprensión dialéctica de la filosofía y la historia, método que intentaría transformar de manera radical¹⁹ mediante su comprensión de la dialéctica negativa:

La dialéctica negativa se convierte en una postura que deja a salvo a la razón frente a los acontecimientos; deviene en crítica permanente incluso sobre sí misma y frente a la historia; en este sentido es negativa, al no buscar ni aceptar su transformación en doctrina o en nuevo mito. Es una dialéctica invertida, una dialéctica en permanente revisión y, sobre todo, dotada de memoria, a despecho de la razón instrumental (T. Adorno 2005, 312)

Esta voluntad crítica hacia el análisis de su realidad, generaría al mismo tiempo la profundidad de su radicalidad como base de su enfoque del momento y el movimiento históricos, como también algunas de las contradicciones y “callejones sin salida” a los que llegarían. La crítica a la ciencia era también un elemento fundamental: la consideraban insuficiente para dar una imagen acertada de la realidad social y la juzgaban como trunca por su “sumisión a lo real” y su intento de falsa objetividad. Así describe Max Horkheimer los fundamentos y proyecciones críticas del grupo, en una reflexión varios años después (1971) cuando ya varios de sus miembros habían muerto:

La apelación a un mundo completamente otro (*ein ganz Anderes*), distinto a éste, tenía primariamente un ímpetu filosófico social. Finalmente condujo a una evaluación más positiva de ciertas tendencias metafísicas, porque el “*todo (empírico) es lo no verdadero (Adorno)*”. La esperanza de que el horror terrenal no posea la última palabra es seguramente un deseo no científico.²⁰

¹⁹ Ver su *Dialéctica Negativa* (T. Adorno 2005). Este giro implicaría observar también aquello que queda fuera de la síntesis, que se resiste a ser reducido una unidad, que persiste en su negatividad y permanece “oculto”; “*Cuando W. Benjamín hablaba de que hasta ahora la historia ha sido escrita desde el punto de vista del vencedor y que era preciso escribirla desde el del vencido. Debíó añadir que el conocimiento tiene sin duda que reproducir la desdichada linealidad de la sucesión de victoria y derrota, pero al mismo tiempo debe volverse hacia lo que en esa dinámica no ha intervenido, quedando al borde del camino –por así decirlo, los materiales de desecho y los puntos ciegos que se le escapan a la dialéctica.*” (T. Adorno 2005, 121)

²⁰ Citado en el prólogo de : (Jay 1989, 10)

Sus aportes a la investigación de los MCM no solo se limita a generar un nuevo enfoque crítico en torno a ellos ya que ya de por sí su análisis de los MCM está ligado íntimamente a una crítica de la cultura y de la sociedad como “totalidad histórica”, sino también a tomar los propios enfoques como objetos de estudio:

Las contribuciones esenciales (...) se sitúan, básicamente en su labor de sistematización metodológica que afecta tanto a las técnicas de investigación como a su fundamentación epistemológica que implica las motivaciones sociales que determinan el uso de dichas técnicas de investigación (Lapiedra 1985, 165)

Es en esta fundamentación epistemológica donde se plantea una ruptura con la “teoría social burguesa”, el diagnóstico inicialmente opone la teoría crítica al “neutralismo científico y la objetivización cuantitativa” de la realidad, que fragmentando el objeto de estudio se limita a analizar sus partes consolidadas empíricamente y se omite el lugar que estas ocupan, y respecto al cual cobran sentido, en el desarrollo de la totalidad social. La intención principal era, y allí la filosofía²¹ cobra para estos autores un lugar privilegiado y fundamental, “*investigar la noción de racionalidad que sirve de base a la cultura industrial actual*” (Horkheimer 2007, 11). En el avance del proceso de racionalización y el creciente desarrollo de la tecnología, que se manifestaban en su época en los MCM, ven una puerta para la sociedad como conjunto que se abre y se cierra simultáneamente con la misma fuerza. La definición de este conflicto entre una progresión ascendente del orden social y una progresión regresiva del mismo estará en parte importante definida por la capacidad de interpretación y comprensión de las nuevas relaciones que se establecen con el desarrollo de la industria Cultural:

El avance progresivo de los medios técnicos se ve acompañado por un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con aniquilar el fin que debe cumplir: la idea de hombre. El que este estado sea una fase necesaria de la ascensión general de la sociedad, como conjunto, o que conduzca a una victoriosa resurrección de esa nueva barbarie recientemente derrotada en los campos de batalla, depende, cuando

²¹La filosofía tendría la labor por un lado de superar de manera crítica al positivismo en todas sus formas y por otro el de formular la unidad negativa presente en las contraposiciones, el deber moral de formularse como “anticipación utópica” (Lapiedra 1985, 166) de un mundo ausente del que solo se perciben huellas “negativas”: “*Más le convendría a la filosofía buscar en la contraposición de entendimiento y sentimiento la unidad de ambos: una unidad moral.*” (T. Adorno 2006, 157)

menos en parte, de la capacidad teórica de interpretar las profundas mutaciones que tienen lugar en la conciencia pública y en la naturaleza humana. (Horkheimer 2007, 12)

De esta forma aparecen dos fundamentos básicos para la comprensión histórica y teórica de la primera generación de la Escuela de Fráncfort:

- La idea de una creciente racionalización instrumental-tecnificada, representada concretamente en el aparato industrial y bélico, que representa un tipo particular de razón o racionalidad que tiende a absolutizarse y en su desarrollo negar la noción misma de liberación que le era substancial a la idea de razón.
- Y por otro la emergencia de los fenómenos de comunicación masivos articulados a este tipo de racionalidad, para ellos profundamente ligados al aparecimiento y consolidación del nazismo, el fascismo y la brutalidad del “socialismo real”, fenómenos sintomáticos de “la nueva barbarie” y el “creciente proceso de deshumanización”.

Ahora, para comprender su comprensión de la totalidad social debemos situarlos históricamente en una época en la que coincidían altísimas expectativas de progreso social, en base al desarrollo tecnológico, con la constatación del potencial uso bárbarico de las mismas tecnologías que motivaban la esperanza. El rápido desarrollo de las fuerzas productivas en todos sus niveles: el conocimiento científico se ampliaba, complejizaba y diversificaba, los avances tecnológicos ligados a todo el espectro social especialmente a la producción y la comunicación se volvían masivos, la universalización de la educación, etc., coincidían con el aparecimiento de regímenes totalitarios que utilizaban precisamente muchos de esos “avances” como instrumentos que se convertían en herramientas eficientes y eficaces para lograr objetivos brutales. En la Guerra observaban todo el aparato técnico y científico puesto al servicio de la tecnología bélica; los puntos cumbre de la civilización en servicio de la barbarie:

Cuando todas las acciones son matemáticamente calculadas, adquieren un carácter estúpido. Con escarnio de la idea de que cualquiera podría gobernar el Estado, la guerra es conducida con la ayuda del radar y las plataformas artificiales de la manera en la que se la representa un escolar clavando banderitas. Spengler esperaba de la decadencia de Occidente la

edad de oro de los ingenieros. Pero la perspectiva que se le ofrece a ésta es la de la decadencia de la técnica misma. (T. Adorno 2006, 112)

La razón instrumental encontraría su expresión más atroz, y por lo tanto también uno de los puntos más altos de su proceso civilizatorio²², en los campos de concentración. La existencia de estas “industrias de la muerte” era una expresión funcional de la razón tecnificada, instrumentalista y deshumanizada, capaz de producir en serie la muerte, de generar mecanismos racionales, eficientes para administrar de manera “eficaz” el exterminio: *“Sólo una humanidad a la que la muerte le parece tan indiferente como sus miembros, una humanidad que ha muerto, puede sentenciar a muerte por vía administrativa a incontables seres.”* (T. Adorno 2006, 211)

En los campos de concentración Adorno veía un desenlace, un paso más en el camino de la civilización reificada; estos eran entonces no una irrupción inesperada de la barbarie en plena civilización, sino un síntoma del modo en que la una y la otra están imbricadas en nuestra sociedad. La ideología estaba materializada en estos campos de exterminio, el dominio más brutal sobre la vida se expresaba también como la posibilidad moderna de silenciarlo:

Es característico del mecanismo de la dominación el impedir el conocimiento de los sufrimientos que provoca, y del evangelio de la alegría de vivir a la instalación de mataderos humanos hay un camino recto, aunque estén éstos, como en Polonia, tan apartados que cada uno de sus habitantes puede convencerse de no oír los gritos de dolor. (T. Adorno 2006, 200)

El fascismo, el nazismo y el totalitarismo “socialista” ejercieron en ellos tal impacto, que marcaron las reflexiones fundamentales y la perspectiva misma de la Historia que desarrollarían en sus trabajos, podemos tomar como referencia la dialéctica fundante de la modernidad que plantean en su *Dialéctica del iluminismo* (Horkheimer y Adorno 1988) en la que rastrean los orígenes de la racionalidad instrumental moderna en elementos “premodernos” y cuestionan el ¿por qué? de la evidente aparición, en pleno Iluminismo, de una nueva forma de barbarie: *Después de milenios de ilustración, el pánico vuelve a irrumpir en una humanidad cuyo dominio sobre la naturaleza traducido en dominio sobre*

²² Plasmada en la frase de Adorno; *“La estupidez de Hitler fue una astucia de la razón.”* (T. Adorno 2006, 111)

el hombre aventaja en horror a lo que los hombres hubieran llegado a temer de la naturaleza. (T. Adorno 2006, 151)

Todos estos elementos estimularon la formación, presente en todos sus trabajos, de una “conciencia radical negativa”, una actitud de sospecha permanente que presentía el horror en los actos “más irresponsables o espontáneos”. Estas características las localizaban en el *entertainment* como producto fundamental de los MCM y en la búsqueda de la diversión como operación de renuncia al propio pensamiento y a la memoria en su criticidad; la diversión en los MCM se efectúa como renuncia, olvido e impotencia:

Divertirse significa siempre que hay que olvidar el dolor, incluso allí donde se muestra. La impotencia está en su base. Es, en verdad, huida, pero no, como se afirma, huida de la mala realidad, sino del último pensamiento de resistencia que esa realidad haya podido dejar aún. La liberación que promete la diversión es liberación del pensamiento en cuanto negación. (Horkheimer y Adorno 1988, 97)

El entretenimiento producido por los MCM permitiría el acoplamiento del tiempo libre –producto de las conquistas laborales– a la estructura productiva capitalista: la forma “entretenimiento” al ser demandada por las “masas” de manera fetichista²³, producía así mismo una humanidad uniforme en su diversión, distraída sistemáticamente, dominada por la homogeneidad que demandaba de los propios medios, y lista para reincorporarse al monotemático trabajo diario:

...la fuerza de la industria cultural reside en su unidad con la necesidad producida por ella y no en la simple oposición a dicha necesidad, aún cuando esta oposición fuera la de omnipotencia e impotencia. La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capital tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse al proceso de trabajo mecanizado para poder estar de nuevo a su altura, en condiciones de afrontarlo. (...) Del proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina sólo es posible escapar adaptándose a él en el ocio. De este vicio adolece, incurablemente, toda

²³ “Esta [la Ilustración] es tan racional como irracional: racional en tanto que percibe la idolatría, e irracional en tanto que se vuelve contra su propio objetivo, que sólo puede hallarse donde no necesita acreditarse ante ninguna instancia e incluso ante ninguna intención: no hay felicidad sin fetichismo.” (T. Adorno 2006, 125)

diversión. El placer se petrifica en aburrimiento, pues para seguir siendo tal no debe costar esfuerzos y debe por tanto moverse estrictamente en los raíles de las asociaciones habituales. El espectador no debe necesitar de ningún pensamiento propio (...) Toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada (Horkheimer y Adorno 1988, 105)

De esta forma la perspectiva crítica se convierte en un explorar las raíces nefastas de la realidad social, sin reducir la negatividad de la devastación encontrada, y localizar en ellas la posibilidad de su propia superación; apelando así a la virtud del “conocer lo peor” cuando, y donde, “Todo es malo”²⁴:

Nada hay ya que sea inofensivo. Las pequeñas alegrías, las manifestaciones de la vida que parecen exentas de todo reflexionar, no solo tienen un momento de obstinada necedad, de tenaz ceguera, sino que además se ponen inmediatamente al servicio de su extrema antítesis. Hasta el árbol que florece miente en el instante en que percibe su florecer sin la sombra del espanto; hasta la más inocente admiración por lo bello se convierte en excusa de la ignominia de la existencia, cosa diferente, y nada hay ya de belleza ni de consuelo salvo para la mirada que, dirigiéndose al horror, lo afronta y, en la conciencia no atenuada de la negatividad, afirma la posibilidad de lo mejor. La desconfianza está justificada frente a todo lo despreocupado y espontáneo, frente a todo dejarse llevar que suponga docilidad ante la prepotencia de lo existente. (T. Adorno 2006, 29)

Horror del cual la civilización no había salido del todo tras el desenlace de la Segunda Guerra Mundial, del cual podría jamás salir, pues la realidad se halla siempre marcada por la “sombra del espanto” al que tiende a regresar mientras se mantenga en las rieles de la misma dinámica civilizatoria. La guerra revelaría al mismo tiempo una culminación, una ruptura y una continuidad, todo dentro de una unidad histórica²⁵:

²⁴ “*When everything is bad, it must be good, to know the worst.*” F.H. Bradley, citado por Adorno en (T. Adorno 2006, 88)

²⁵ En este sentido Adorno se refiere así al mecanismo unitario que unifica los distintos campos de la sociedad moderna: “*El mecanismo de reproducción de la vida, de su dominación y de su*

La identidad [de Auschwitz] reposa en la no identidad, en lo aún no acontecido, que lo acontecido anuncia. Decir que siempre ha sucedido lo mismo es falso en su inmediatez, mas verdadero considerado a través de la dinámica de la totalidad. Quien se sustrae a la evidencia del crecimiento del espanto no sólo cae en la fría contemplación, sino que además se le escapa, junto con la diferencia específica de lo más reciente respecto a lo acaecido anteriormente, la verdadera identidad del todo, del terror sin fin.. (T. Adorno 2006, 244).

Comprender el momento histórico como momento de la totalidad dinámica implicaba observar tanto lo permanente como lo novedoso en el tiempo social. Este carácter de la historia y el tiempo, que nos parece similar a la forma de un espiral, marcaría con una fuerza enorme el pensamiento de estos autores, donde la propia formulación escrita de estas ideas implicaría también un lenguaje no lineal, muchas veces paradójico, fragmentario y múltiple en su sentido, repleto de pasajes que parecerían cargados de contradicciones:

El servicio que la filosofía aún puede prestar a lo que está desvaneciéndose consiste en expresar este proceso y sus consecuencias. Tal esfuerzo es paradójico, pues las palabras y la sintaxis tradicional presuponen precisamente la posesión de ese sentido cuya pérdida tratan de expresar. (Horkheimer 1970, 70)

En Adorno la exageración es la única forma de verdad disponible en nuestro tiempo, la debacle de la cultura se revela ilimitada y si bien el horror vivido ha sido el punto más alto de la forma civilizatoria que conocemos, este no ha sido la cumbre pues la catástrofe no ha terminado:

Pensar que después de esta guerra la vida podrá continuar «normalmente» y aunque la cultura podrá ser «restaurada» - como si la restauración de la cultura no fuera ya su negación - , es idiota. Millones de judíos han sido exterminados, y esto es sólo un interludio, no la verdadera catástrofe. ¿Qué espera aún esa cultura? Y aunque para muchos el tiempo lo dirá, ¿cabe imaginar que lo sucedido en Europa no

aniquilación, es exactamente el mismo, y ateniéndose a él se fusionan la Industria, el Estado y la propaganda.” (T. Adorno 2006, 58)

tenga consecuencias, que la cantidad de los sacrificios no se transforme en una nueva cualidad de la sociedad entera, en su barbarie? Si la situación continúa imparable, la catástrofe será perpetuada (...) La lógica de la historia es tan destructiva como los hombres que genera: dondequiera que actúa su fuerza de gravedad, reproduce el infortunio del pasado bajo formas equivalentes. Lo normal es la muerte (T. Adorno 2006, 61)

En estas circunstancias, este grupo de pensadores asumieron el deber de su pensar como un constante “pensar contra la barbarie” tanto en sus formas presentes, de manera funcional en la sociedad, como en aquellas dinámicas sociales que ante su mirada hacían asomar la huella fantasmal de la “barbarie” en la historia “civilizada” una y otra vez. Una de estas formas era, ya previamente a la II Guerra mundial, y después mucho más, el fenómeno de la comunicación y la cultura producidas a escala industrial. La industria cultural formaba y performaba a las masas como “objeto histórico” de su dinámica. Hay que señalar que la propia experiencia de la guerra estaba ya mediada y construida por los medios masivos de comunicación que la transmitieron, estos serían aquellos que en su época tenían la hegemonía momentánea: los periódicos, la televisión, la radio y el cine.

Estas consideraciones nos permiten situar el concepto de “industria cultural” de mejor manera dentro de su pensamiento: no por casualidad algunos intérpretes, quizás extremistas, han visto implicada ya la idea de fascismo cada vez que Adorno habla de *Industria de masas o Industria cultural*. Hay entonces una relación fundamental entre el espíritu homogenizado con el que los MCM insuflan a las masas y el carácter irracional del fenómeno totalitario, ambos articulados a la técnica y al deseo del dominio:

El progreso técnico responde al terco y estúpido deseo de no adquirir nunca baraturas, de no quedar de espaldas al proceso de producción desatado sin importar cuál sea el sentido de lo producido. En todas partes la concurrencia, la congestión, las colas de espera sustituyen a toda necesidad en alguna medida racional. (T. Adorno 2006, 100)

La soledad, el equipararse o igualarse ante la negatividad de lo presente marcó el análisis y la postura de Adorno y Horkheimer frente a temas tan variados, y aparentemente inconexos

para una mirada “no dialéctica”, como: la intelectualidad, la estética²⁶, la política, la apreciación histórica de la obra de arte, los productos culturales de consumo masivo y por supuesto los medios masivos de comunicación. Por esto aun cuando despreciaban las mercancías culturales que la industria cultural elaboraba nunca evitaron el análisis de estos mismos productos. El distanciamiento del intelectual crítico no significa entonces un desprecio aristocrático de las nuevas producciones comunicativas y culturales por “bajas” o pueriles, sino por falsas y por mutiladas de su propia potencialidad humana:

Para el intelectual es la soledad inviolable el único estado en el que aún puede dar alguna prueba de solidaridad. Toda la práctica, toda la humanidad del trato y la comunicación es mera máscara de la tácita aceptación de lo inhumano. Hay que estar conforme con el sufrimiento de los hombres; hasta su más mínima forma de contento consiste en endurecerse ante el sufrimiento. (T. Adorno 2006, 30)

Hay que incorporar ahora otro elemento de análisis: la estética social. Theodor Adorno fue primordialmente un filósofo del arte, particularmente de la música, su formación fue también una formación musical y muchos de sus escritos están dedicados a este tema. Para comprender su postura frente a la “industria cultural” hay que tener en mente que su pensamiento sociológico es a la vez también un pensamiento estético, pues no solo considera al arte como uno de los campos vitales para comprender la historia de la humanidad, sino que enfoca de manera profunda el impacto que causa en el campo artístico la aparición de los MCM y viceversa. Para Adorno ambos campos no son separables pues la dinámica de la industria cultural supone la eliminación de la distinción entre productos materiales y productos espirituales. Cada producto de la industria cultural es a la vez un símbolo del dominio material y simbólico sobre los individuos:

Nada simboliza mejor que la televisión el hecho de que, en gran medida, y atendiendo a su contenido concreto, a los hombres se les dicta desde arriba su vida, la misma que ellos creen poseer y tener que ganarse y a la

²⁶ “Para poder subsistir en medio de una realidad extremadamente tenebrosa, las obras de arte que no quieran venderse a sí mismas como fáciles consuelos, tienen que igualarse a esa realidad. Arte radical es hoy lo mismo que arte tenebroso, arte cuyo color fundamental es el negro.” (T. Adorno 2004, 60)

que toman por lo más próximo y lo más real. La existencia humana individual es, más allá de todo lo imaginable, mera reprivatización; lo más real, aquello a lo que se agarran los hombres, es al mismo tiempo lo más irreal. «La vida no vive.» Tampoco una sociedad transparente desde el punto de vista racional, una sociedad verdaderamente libre, podría zafarse en absoluto a la administración y a la división del trabajo. Pero las administraciones de todos los países de la tierra tienden compulsivamente a autonomizarse respecto de los administrados y a reducirlos a meros objetos de procedimientos regulados abstractamente. (T. Adorno 2001, 16)

La emergencia de los MCM puso en jaque al campo artístico, destruyó su aparente independencia de las otras esferas y acabó con su elitismo cerrado. Sin embargo, los MCM lejos de sustituir el elitismo previo por una participación social plena, es decir por una inclusión absoluta, excluyen a todos al poner en riesgo el concepto mismo de arte y la posibilidad de su producción concreta. Sin embargo, Adorno ve en la producción artística “auténtica” uno de los bastiones de resistencia frente al maquinismo de la industria cultural: *“La productividad artística es la capacidad de lo arbitrario dentro de lo maquinal.”* (T. Adorno 2006, 59). Esto implica por supuesto una definición de lo que es el “arte auténtico” en nuestra época.

Su crítica de la industria cultural le ha valido cuestionamientos constantes tanto desde la “derecha” como desde la “izquierda”. Su definición de la industria cultural como: una creciente homogenización negativa, un vaciamiento del sentido y el contenido de las obras culturales, una reducción de la experiencia estética al entretenimiento y la distracción, etc., podrían parecer provenientes de la mirada de un aristócrata del pensamiento que anhela formas pasadas de la vida social como: la esfera artística antes de la modernidad y los MCM. Creemos ver en esa posible interpretación un equívoco, pues el propio Adorno reconoce la desigualdad radical de la que nacían las formas de creación artística previa; *“Y es que la libertad del arte se había conseguido para el individuo pero entraba en contradicción con la perenne falta de libertad de la totalidad.”* (T. Adorno 2004, 9)

De esta forma, evitaba tomar el camino del romanticismo en todas sus formas: exigía de la filosofía y la racionalidad una relación con el arte que permitieran el advenimiento de lo

radicalmente nuevo, empujando a la racionalidad más allá de sí misma al volcarse sobre sí misma. El arte debía exigir una reflexión de segundo plano sin resolución positiva (sin síntesis), era su labor volver siempre latente la dificultad y quizás la imposibilidad de formular este advenimiento en términos “positivos”:

Ni la teoría ni el arte mismo pueden hacer concreta la utopía; ni siquiera en forma negativa. Lo nuevo nos ofrece una enigmática imagen del hundimiento absoluto y sólo por medio de su absoluta negatividad puede el arte expresar lo inexpressable, la utopía. (T. Adorno 2004, 51)

Emprendiendo y continuando el camino de la racionalidad la humanidad se hace consciente en el arte de lo que olvida la racionalidad y a lo que llega por una segunda reflexión. (T. Adorno 2004, 93)

En este sentido, era su intención formular las preguntas últimas sobre la totalidad histórica, en palabras de Imre Kertész; *“eludir las preguntas últimas no es optimismo sino cobardía”* (Kertész 2007, 37) y llevar su pensar radical hasta las últimas instancias implicaba para él una perspectiva sombría tanto de la sociedad como del arte en su época, de allí su vocación por una “estética de lo oscuro” y una filosofía de la historia que rastreara lo olvidado y relegado.

Ahora, es clave también comprender que los autores de la escuela de Frankfurt, y en particular a Adorno y Horkheimer, comprendían que la emergencia de los MCM y el “descentramiento” del orden social producto de su emergencia, junto a otros fenómenos como la universalización de la educación formal, producían una crisis no solo del orden previo sino también del concepto mismo de cultura. Concepto que en sí mismo estaba fundado sobre una distinción que implicaba, por supuesto, una dinámica de inclusión/exclusión. Se pasa de una sociedad donde las esferas del arte, la cultura y el placer estaban cerradas para la mayor parte de la población y reservadas únicamente para los “cultivadores del alma”, los nobles de acción y pensamiento, los ciudadanos ligados al uso de la razón, a una sociedad donde estas mismas esferas se cierran por el camino contrario: la sobreproducción y la homogenización masiva en base a una “cultura universal”; en palabras de Adorno se produce una desorientación masiva en base al

consumo irracional que a la vez pone en amenaza la propia producción estética “auténtica” como al sujeto mismo:

La abundancia de cosas consumidas indiscriminadamente se vuelve funesta. Hace imposible orientarse en ella, y así como en los monstruosos almacenes hay que buscarse un guía, también la población, ahogada en ofertas, espera al suyo (...) En muchos hombres es ya un descaro decir yo. (T. Adorno 2006, 54).

Estos pensadores ven renovarse en las formas “novedosas”(para su época) elementos míticos, irracionales y autoritarios, así, por ejemplo, en la radio observan a la vez un instrumento de comunicación nunca antes visto y la renovación de un carácter autoritario informativo:

El mítico “correo de Job” se renueva con la radio. Quien comunica algo importante con voz autoritaria, anuncia calamidades. En inglés “solemn” significa solemne y amenazador. El poder de la sociedad detrás del locutor se dirige por sí solo contra el auditorio (T. Adorno 2006, 54).

El cine, la radio, la televisión son fuerzas que fruto del progreso técnico, económico y cultural, dan lugar a una situación de la que no parece haber salida, en la que la propia “rebelión” se transforma en una mercancía caracterizada por la homogeneidad sensorial producida masivamente, en la que la cultura en lugar de universalizarse se barbarizaría por el camino de la reducción ideológico-económica del sujeto:

El hecho de que todos los productos de la cultura, incluidos los no conformistas, estén incorporados al mecanismo de distribución del gran capital, de que en los países más desarrollados un producto que no ostente el *imprimatur* de la producción en masa apenas encuentre un lector, un espectador o un oyente, resta desde el principio sustancia al ánimo discrepante. Hasta Kafka se convierte en pieza de inventario del estudio realquilado. (T. Adorno 2006, 113)

El sistema que conforman los MCM constituiría una herramienta sumamente sofisticada de dominación; en oposición a la tesis del caos cultural estos pensadores plantean una nueva forma de unificación y centralización del orden social que emerge junto a la especialización comunicativa y técnica. El desarrollo tecnológico sofisticado aplicado a todas las áreas de la sociedad, la desaparición del orden religioso como fundamento objetivo de la vida social y la aparente desaparición de los “residuos precapitalistas” en las sociedades avanzadas no tienen como resultado una liberación de las fuerzas creativas de la humanidad, sino más bien una mecanización de todos los campos de lo humano incluso el psicológico:

Por sobre todo, esta rígida institucionalización transforma la moderna cultura de masas en un medio formidable de control psicológico. El carácter reiterativo, de ser siempre lo mismo, y la ubicuidad de la moderna cultura de masas tiende a favorecer las reacciones automatizadas y a debilitar las fuerzas de resistencia individual. (T. Adorno 1966, 3)

Este nuevo orden encuentra su atractor central en el funcionamiento de los MCM, y en ellos encuentran el secreto de la unidad social de nuestra época:

Film, radio y semanarios constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí y todos entre ellos. Las manifestaciones estéticas, incluso de los opositores políticos, celebran del mismo modo el elogio del ritmo de acero. (Horkheimer y Adorno 1988, 1)

En este punto, podemos observar la conexión particular que realizan estos pensadores de la relación y las formas en que elementos como el dominio y la autoridad se relacionan en la modernidad. El papel social de la ideología se materializa en la industria cultural y en sus técnicas avanzadas de dominación psicológica. La universalidad de la industria cultural implica una base económica-industrial común: la producción y el dominio social se ejecutan simultáneamente en un sistema general compartido por la sociedad como totalidad:

La unidad visible de macrocosmos y microcosmos ilustra a los hombres sobre el esquema de su civilización: la falsa identidad de universal y particular. Cada civilización de masas en un sistema de economía concentrada es idéntica y su esqueleto —la armadura conceptual fabricada por el sistema— comienza a delinearse. Los dirigentes no están ya tan interesados en esconderla; su autoridad se refuerza en la medida en que es reconocida con mayor brutalidad. Film y radio no tienen ya más necesidad de hacerse pasar por arte. La verdad de que no son más que negocios les sirve de ideología, que debería legitimar los rechazos que practican deliberadamente. (Horkheimer y Adorno 1988, 2)

Entonces, aparece un nuevo tipo de consumidor económico y cultural, prototipo producido por la propia estructura comunicativa que performa a su audiencia tomando como nunca antes en cuenta, y dando por supuesto, al público que accederá a la industria cultural en todas sus manifestaciones; *“Cuanto más inarticulado y difuso parece ser el público de los actuales medios para las masas, más tienden a lograr su "integración" los medios para las masas.”* (T. Adorno 1966, 6) , de esta forma la antigua distinción entre “alta cultura” y “cultura popular” o “baja cultura” implosiona: la nueva cultura masiva devora a ambas y las transforma. Genera también así un terremoto colosal en el campo del arte, sobre el que la elite poseía un monopolio en el pasado, y sobre la validez de la propia distinción que permitía el arte como esfera diferenciada:

La fuerza creciente de la moderna cultura de masas es realizada más aun por las modificaciones de la estructura sociológica del auditorio. La antigua elite culta ya no existe; sólo en parte la "intelligentzia" contemporánea corresponde a ella. Al mismo tiempo, enormes estratos de la población que antes no tenían contacto con el arte se han convertido en "consumidores" culturales. Los públicos actuales, si bien probablemente son menos capaces de la sublimación artística generada por la tradición, se han vuelto más listos en cuanto a sus exigencias de perfección técnica y de exactitud en la información, así como en su deseo de "servicios"... (T. Adorno 1966, 4)

Esta caída del arte y de las formas “altas” culturales en las formas de la comercialización, la planificación económica detallada y homogeneizante, generan un malestar por parte de los “artistas puros” además de un permanente estado de alerta y desconfianza por parte de los que dudan de los MCM, alerta sin embargo poco útil por el alcance cuantitativo y cualitativo que tienen estos en la sociedad, efecto expansivo que ha efectuado su encantamiento sobre todas las esferas y capas sociales:

Su producción ha aumentado de modo tal que se ha hecho casi imposible eludirlas; e incluso aquellos que antes se mantenían ajenos a la cultura popular -la población rural, por una parte, y los sectores muy cultivados, por la otra- ya están de algún modo afectados. Cuanto más se expande el sistema de "comercialización" de la cultura, más se tiende asimismo a asimilar el arte "serio" del pasado mediante la adaptación de este arte a los propios requisitos del sistema. (T. Adorno 1966, 3)

Sin embargo, este diagnóstico no implica para los autores idealizar el contexto previo de la producción cultural, la condición del arte en la sociedad y la caracterización del artista, pues lejos de anhelar un retorno romántico a la situación previa, su diagnóstico pretende impulsar la comprensión de las contradicciones un paso más allá, evitando, por un lado, el positivismo y, por otro, el pragmatismo mecánico incuestionado, describiendo un panorama realmente laberíntico para el arte “auténtico” y la crítica “comprometida” si es que tales ideas pueden pensarse todavía:

Esto no significa que de entrada aceptemos ingenuamente la dicotomía entre arte autónomo y medios para las masas. Como todos sabemos, la relación entre ellos es sumamente compleja. La rígida división actual entre lo que suele llamarse arte "melenudo" y arte "de pelo corto" es producto de una prolongada evolución histórica. Sería romántico suponer que antes el arte fue puro del todo, que el artista creador sólo pensaba en términos de la coherencia interna de su obra, sin considerar su efecto sobre los espectadores (...) A la inversa, vestigios de la pretensión estética de ser algo autónomo, un mundo por sí solo, perduran incluso dentro de los productos más triviales de la cultura de masas. (T. Adorno 1966, 1 y 2)

En cada producto de la industria cultural, así como en ella misma como unidad, Adorno ve tres momentos distintos, que se mantienen unificados por el totalitarismo de lo real, pero que no pueden ser anulados: lo que la realidad es, lo que podría ser y lo que no es. Cada momento de la sociedad está así construido sobre las ruinas y el olvido de muchos otros, para caminar por las ramas de la industria cultural, el horror de lo indecible permanece sobre todas las posibilidades de la historia enterradas, marginadas hasta al punto de la exclusión de lo que podría ser. En el futuro hay algo de pasado que no toma forma, que no es ya posible, sino se mantiene revelándose en su negatividad, en su estado de oscuridad, el futuro nunca puede ser unidad, pues la revolución misma no puede olvidar que la herida no se borra: la herida estructura. El cuerpo herido asimila hasta tal punto la herida que deja de estar herido, cuando empieza a ser ella, deja de estar herido. La historia es siempre un movimiento entre lo que es, lo que puede ser y lo que jamás será. El sufrimiento acumulado del que habla Adorno es precisamente la historia de los muertos de Marx respirando en el cerebro de los vivos:

En lugar de esto, lo que habría que hacer es comprender la incomprensibilidad, deducir la opacidad de una sociedad autonomizada e independiente de los hombres a partir de las relaciones existentes entre ellos. Hoy más que nunca la sociología debería comprender lo incomprensible, la entrada de la humanidad en lo inhumano. (T. Adorno 2001, 12)

1.4 Marshall McLuhan: las extensiones del ser humano y la “aldea global”

*Nos hemos abandonado completamente a la misericordia del progreso tecnológico. Los roles están ahora invertidos: La humanidad se vuelve, para la tecnología, un medio, un instrumento para alcanzar una meta desconocida e incognoscible.*²⁷

Stanisław Lem

En la década de 1960, específicamente en 1965, un desconocido profesor de Literatura Inglesa, en la Universidad de Toronto, Canadá, publicó un libro llamado *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, que sacudiría el ambiente intelectual de entonces y añadiría al lenguaje popular términos como “aldea global”, “era de la información” y marcaría la forma en que comprendemos hoy los MCM. Su nombre era Marshall McLuhan y entonces contaba con 52 años, moriría apenas 15 años después en 1980. Con la publicación de este libro pasó, en cuestión de semanas, de ser un desconocido en el ámbito académico y en el mundo de los medios, a convertirse en “el profeta” de la nueva era mediática. Sus afirmaciones sacudieron tanto a los críticos como a los defensores de los medios y tras un despegue meteórico que lo llevó a convertirse en una figura pública²⁸ fue dejado de lado, sus afirmaciones reprochadas desde diversas posiciones e incluso se puso en duda el valor general de su teoría. Sin embargo, el impacto que tuvieron sus ideas en el imaginario colectivo y en los estudios sobre los medios fue profundo, y con la emergencia de Internet junto a las nuevas tecnologías mediáticas su status de “profeta” ha sido revalidado. Sus afirmaciones parecen fuera de época: son más apropiadas a los

²⁷ (Lem 1999, 151)

²⁸ Durante este tiempo se convirtió en un foco de atracción para los círculos más diversos: “Durante los cuatro o cinco años siguientes, McLuhan recorrió los programas de entrevistas de la televisión y el circuito de conferencias empresariales, asombrando al público con un personaje que, en palabras de Tom Wolfe, combinaba «el carisma del arúspice y el convencimiento irresistible del monomaniaco». Woody Allen lo colocó en el plató de *Annie Hall*, y artistas tan conocidos como Andy Warhol y Robert Rauschenberg lo nombraron *musa honoraria*.” (McLuhan 1996, 10)

cambios que se vivieron en la década de 1990 que al contexto en el que vivió en la década de 1960. Apenas hoy empiezan a cobrar sentido pleno sus visiones:

Gran parte de lo que McLuhan tenía que decir cobra mucho más sentido en 1994 del que tenía en 1964 y, mientras sus obras permanecían en la sombra, sus implicaciones más profundas empezaban a manifestarse. (McLuhan 1996, 10).

1.4.1 Nos convertimos en lo que contemplamos

McLuhan introdujo en el análisis, y en el pensar, de los MCM una concepción de la historia profundamente ligada al desarrollo de la tecnología, y procuró cambiar el enfoque que se había desarrollado hasta entonces, enfoque que estaba predominantemente ligado al análisis del contenido del mensaje que los medios transmitían. Su propuesta era alterar este enfoque y situar al “medio” en el propio lugar analítico del mensaje: apostó por este camino metodológico afirmando que “el medio es el mensaje”; en sus palabras: *“Esto significa simplemente que las 'consecuencias individuales y sociales de cualquier medio, es decir, de cualquiera de nuestras extensiones, resultan de la nueva escala que introduce en nuestros asuntos cualquier extensión o tecnología nueva.”* (McLuhan 1996, 17) Su teoría desarrollaba un concepto de historia ligado estrechamente al desarrollo tecnológico-comunicativo, enfocándose especialmente en la introducción de los nuevos patrones de comportamiento y pensamiento que los desarrollos técnicos realizaban al emerger en las sociedades:

McLuhan proponía una particular visión de la historia anclada a la tecnología de comunicación dominante, y trazaba una visión tripartita en la que cada estadio aparecía bien delineado. Desde la idea de las culturas tribales, McLuhan condujo su reflexión a través de lo que llamó la galaxia Gutenberg, para, finalmente, llegar a su inquietante aldea global: “eléctricamente contraído, el globo no es más que una aldea”. (Roncallo 2009, 362)

Apelando a este carácter performativo de los medios, McLuhan centraba su atención sobre las características novedosas que traían consigo la implementación de los avances comunicativos en sus expresiones tecnológicas y técnicas, su impacto en las relaciones sociales, las estructuras mentales²⁹, la construcción biológica-cognitiva de los individuos, las dinámicas sociales, e incluso los patrones de observación de la realidad que imponían estas tecnologías. De esta forma, los medios de comunicación al ser descubiertos, en distintas etapas evolutivas sociales, crean formas nuevas de habitar el mundo, de relacionarnos con los otros y con nosotros mismos; en otras palabras, dan forma a las sensibilidades y estructuras mentales que determinan una época. Con cada etapa comunicativo-tecnológica emergen distintos patrones de lo humano:

McLuhan centró su atención en el modo como las mutaciones en la tecnología (de la comunicación, especialmente) producía cambios en los modos de habitar el mundo, de relacionarse consigo mismo y con los otros; analizó los cambios propios de la subjetividad del hombre del siglo XX y, abandonando una inicial posición coincidente con la Escuela de Frankfurt, poco a poco empieza a comprender la necesidad de entender la tecnología no como un dispositivo de alienación, sino como una extensión del cuerpo y de la mente. (Roncallo 2009, 363)

Este giro hacia el medio dejando de lado el contenido, al menos como había sido pensado previamente, implicaba una apuesta poco común y así también poco convencionales eran sus declaraciones, McLuhan se refería así a la importancia que tenía el contenido en el análisis de los MCM: *“El contenido o mensaje de cualquier medio concreto tiene más o menos la misma importancia que el “estarcido” en la envoltura de la bomba atómica.”* (McLuhan 1996, 121). Cada ruptura evolutiva y cada innovación comunicativa “revolucionaria” introducen en lo humano un nivel nuevo de relaciones, aquellas tecnologías que creamos tienden a crearnos también y rompen de esta manera las dinámicas sociales (muchas veces naturalizadas) generando ambientes perceptivos no previstos en las relaciones sociales en todos los campos:

²⁹ En referencia a la constitución del tiempo en McLuhan y como la posibilidad de percibir lo extremadamente novedoso en medio de la propia aceleración histórica reside en el arte: *“El presente es siempre invisible, porque es ambiental y satura todo el campo de atención abrumadoramente y solo el artista es capaz de vivir en el ayer y de tener una visión objetiva del mundo que nos rodea.”* (Marin, García y San Román 2003)

La tesis fundamental de La comprensión de los medios es que las nuevas tecnologías van creando un penetrante ambiente que nos satura con una serie de percepciones de las que no estamos enterados. McLuhan sostiene que estos ambientes son invisibles y que solamente a través del poder de las artes, para proveer un adiestramiento perceptivo, será factible describirlos y entenderlos. (Fernández y Hernández 2004, 90)

Esto pone en jaque a las elites en cada momento histórico, a cada grupo que ha tenido un acceso preferente a las tecnologías de la comunicación les parece “enfermizo” el nuevo orden de posibilidades cualitativas y cuantitativas que explotan con la expansión de los nuevos medios. De esta forma en cada etapa histórica aquellos grupos hegemónicos que sustentan su poder también en el manejo privilegiado de las tecnologías comunicativas tienden a despreciar los nuevos medios, cuando no a temerles, en este sentido: “*Todas las nuevas tecnologías provocan la tristeza cultural*” (McLuhan 1996, 136). Los medios comunicativos serían así un elemento de inestabilidad fundamental en la historia de la civilización: el orden social se pone en juego con cada salto evolutivo en las tecnologías mediáticas. El aparecimiento de la imprenta quebró una forma de estructura social e implanto un nuevo orden, siglos después este orden sufrió una destrucción de su propio dominio con la emergencia de los MCM electrónicos:

Así como el advenimiento de la imprenta puso los medios de comunicación en manos de muchísimas personas de las que antes se suponía que no tenían nada que decir (y que dio lugar a una emocionante avalancha de obras de Rabelais, Cervantes y Shakespeare, entre otros), la gran difusión de los medios electrónicos posibilita la correspondencia de muchísimas más personas presuntamente incultas, y McLuhan sugiere que, tanto en el siglo XX como en el XVI, el hombre alfabetizado, «ignorando escrupulosamente lo que sucede, prefiere ver y alarmarse a señalar con orgullo». (McLuhan 1996, 13)

Así, partiendo de dos premisas:

1. Nos convertimos en lo que contemplamos.
2. Modelamos nuestras herramientas y luego éstas nos modelan a nosotros.

McLuhan propone un acercamiento, por otra vía, al fenómeno de los MCM. Su interés se centra en observar a profundidad las nuevas estructuras de pensamiento y sentimiento que surgen de la inserción de estos en la sociedad moderna, cuyos impactos son imprevisibles y cuya extensión se ramifica a todo lo social. Trazando un recorrido histórico que va desde el tribalismo y las etapas iniciales de la organización social, pasando por la invención de la imprenta y la revolución que trajo consigo, llega a nuestra época: la de los MCM electrónicos y su propia revolución. En cada etapa histórica hay un tipo de comunicación mediática dominante, que por lo tanto configura tanto el lenguaje como la comunicación en todas sus manifestaciones. El medio es siempre normativo: impone condiciones de observación, incluso de participación en él, y de esta forma el centro de atención para comprender el fenómeno comunicativo en cada etapa histórica no está en la naturaleza de la información, sino en la naturaleza del medio, pues esta naturaleza es en realidad el verdadero mensaje:

El mensaje contenido en el medio no es solo, tal noticia, sino que viene acompañado de un aspecto normativo compartido socialmente con las personas que son de nuestra misma cultura... cada medio tiene unas formas y unas posibilidades consiguientes de utilización óptima. La televisión puede ser más oportuna que la prensa para informarnos de una competición atlética, mientras que la prensa será más adecuada para informarnos de un debate político. En cualquiera caso, para McLuhan la sociedad ha sido siempre conformada más por la naturaleza de los medios que por la naturaleza de la información. (Marín, García y San Román 2003, 178)

Para McLuhan la historia humana puede ser entonces comprendida en tres etapas: la etapa oral o prealfabética, la etapa alfabética o en sus palabras la “Galaxia Gutenberg”, y finalmente la era electrónica. El orden tribal que se sostenía sobre la oralidad fue derruido

por la creación del alfabeto³⁰, especialmente con el surgimiento de la imprenta que volvería masivo el acervo simbólico contenido en los alfabetos dándole, de esta forma, poder a la palabra escrita en contraposición a la palabra hablada y al individuo, común y corriente, en contraposición al sabio. Es así, que la importancia de la imprenta en el establecimiento de las estructuras mentales modernas no puede ser subestimada: las actitudes individuales y los fundamentos organizativos en el proceso de emergencia de la modernidad como la especialización, el creciente fragmentalismo, la industrialización, etc. fueron contruidos sobre los logros comunicativos de la imprenta:

...la imprenta fue una gran remodeladora de la sensibilidad del hombre occidental. La imprenta hizo posible el protestantismo; ahora cada hombre con su propio libro podría recibir la revelación individualmente. Incluso la mecanización introducida por la Revolución Industrial es un producto de la imprenta, que fue la primera mecanización de un oficio complejo. Creando la secuencia analítica de un proceso llevado paso a paso, se convirtió en el ensayo de toda la mecanización posterior...
(Marin, García y San Román 2003, 173)

La imprenta rompió así con el orden tribal y generó algunas de las bases del mundo moderno incluyendo al capitalismo; fue una de las revoluciones comunicativas más poderosas que la humanidad había visto: “...la invención de la imprenta con tipo móvil, a mediados del siglo XV, que animó a la gente a pensar siguiendo líneas rectas y a ordenar sus percepciones del mundo en formas compatibles con el orden visual de la página impresa”. (McLuhan 1996, 55) Así, la invención de la imprenta no solo introdujo la posibilidad técnica de ampliar las comunicaciones y reproducirlas masivamente en serie, sino también introdujo secuencialidades, formas de lectura y pensamiento, esquemas

³⁰ Hay que destacar aquí que para McLuhan no bastó con la creación de la escritura para la disolución del orden tribal, pues en un inicio la escritura se usó como respaldo a la palabra hablada, ocupaba un lugar periférico y muy pocos tenían acceso a ella. La presencia del sabio, del rey como encarnación de la ley divina, o del profeta era necesaria para que la sociedad pudiera tener acceso a ella. Esto cambió radicalmente con la imprenta: la memoria social empezó a residir en el rigor histórico de los libros más que en la sabiduría de los antiguos, la palabra del dios o de los dioses podía multiplicarse mil veces y así cada hombre podía ser su propio interprete. Se podría explicar desde esta perspectiva también el cambio fundamental que se operó en cuanto a la valoración y la hegemonía sensitiva que experimentamos en la modernidad por parte del sentido visual. La imprenta, en oposición al manuscrito (todavía ligado a la oralidad), impulsa la separación del sentido visual del auditivo: la lectura individualizada no requiere de la voz ni del oído, ensimisma y relativiza el entorno.

mentales y de actitud que sentaron las bases sin las cuales el mundo y el individuo “ilustrado” modernos no serían posibles:

El hombre fonéticamente ilustrado es capaz de cortar las relaciones con su medio social, porque el sentido visual es el único que nos permite separarnos, mientras los demás envuelven. Como efectos importantes que tiene la introducción de la tipografía nos señala McLuhan los siguientes a título indicativo 1.- favorece la propiedad privada, 2.- favorece la segmentación del estudio 3.- da lugar al centralismo a la unidad nacional 4.- crea el mundo del inconsciente 5.- inicia el proceso de transformación del hombre en consumidor. (Marin, García y San Román 2003, 176)

Para McLuhan es posible explicar complejos procesos históricos como los de la formación de los estados nacionales y las identidades propias que estos generaban a través de las tecnologías que imperaban en la época y de las transformaciones que estas mismas generaban en tiempos y espacios particulares, por ejemplo así describe el papel que jugó la imprenta en la formación de la identidad francesa y su necesaria homogenización en este proceso:

Tocqueville explica cómo fue la palabra impresa la que homogeneizó la nación francesa, gracias a la saturación cultural lograda durante el siglo XVIII. De norte a sur, los franceses eran un mismo tipo de gente. Los principios tipográficos de uniformidad, continuidad y linealidad habían recubierto y anegado las complejidades de la antigua, y oral, sociedad feudal. La revolución la hicieron hombres de letras y abogados. (McLuhan 1996, 35)

La emergencia de los MCM electrónicos en el siglo XX transformaría la “Galaxia Gutenberg”, invertiría la dinámica individualizante y generaría una nueva revolución comunicativa que forjó nuevas formas de sentir y de pensar que performaron lo social, reestructurándolo profundamente. Podríamos afirmar que la electricidad en todas sus manifestaciones dio a luz el mundo actual:

...desde finales del siglo XIX, las nuevas aplicaciones de la electricidad (el telégrafo, el teléfono, la televisión, los ordenadores, etc.), que enseñaron a la gente a reordenar sus percepciones del mundo en formas compatibles con el protocolo del ciberespacio. El contenido sigue a la forma, y las tecnologías incipientes dieron lugar a nuevas estructuras de pensamiento y sentimiento. (McLuhan 1996, 11)

1.4.2 La Temperatura de los medios y su condicionamiento histórico

Ahora, McLuhan realiza una división de los MCM según un criterio bastante particular que lo lleva a distinguir entre medios fríos y medios calientes. Esta división de los medios según su “temperatura” se refiere al tipo específico de características relacionales que cada medio, por su propia condición, implica para las relaciones humanas y las relaciones establecidas con ese medio. Esta división gira en torno a dos factores base:

La *definición* del medio en cuanto cantidad de información que contiene (en una referencia tomada de la televisión se refiere a medios con alta definición y medios con baja definición).

La *participación* que el medio permite o exige de los que participan en él, relacionado por supuesto a la definición de un medio, pues a mayor definición menor será la participación que el medio exija o permita:

El medio caliente es aquel que extiende, en «alta definición», un único sentido. La alta definición es una manera de ser, rebosante de información. Una fotografía es, visualmente, de alta definición. La historieta es de «baja definición- simplemente porque aporta muy poca información visual. El teléfono es un medio frío, o de baja definición, porque el oído sólo recibe una pequeña cantidad de información. (McLuhan 1996, 43)

En este sentido, hay medios que poseen una cualidad informativa “abundante”, transfieren un sentido único que no está abierto a una proporción alta de participación y no necesita ni permite ser “completado” o complementado por los participantes en alto grado, estos son

los medios calientes y la participación o uso de ellos suele ser intenso, de allí el adjetivo de “caliente”. Por otro lado, los medios fríos transmiten pequeñas cantidades de información, en baja definición, que exigen una actitud de “complementariedad” o “compleción” por parte de los individuos. En este sentido los medios calientes tienen una tendencia excluyente y los medios fríos una incluyente, es por esto que McLuhan afirma que los medios calientes son poco participativos y los medios fríos altamente participativos:

Así, pues, los medios calientes son bajos en participación, y los fríos, altos en participación o compleción por parte del público. Es obvio que, para el usuario, un medio caliente como la radio tiene efectos diferentes de un medio frío como el teléfono (...) Un medio caliente permite menos participación que uno frío: la lectura deja menos lugar a la participación que un seminario, y un libro menos que un diálogo. Con la imprenta, fueron eliminadas de la vida y del arte muchas formas anteriores y otras muchas se vieron dotadas de una extraña y nueva intensidad. Nuestra época también está repleta de ejemplos del principio de que los/medios calientes excluyen y los fríos incluyen. (McLuhan 1996, 43 y 44)

En relación a la intensidad de las relaciones y experiencias que implican los medios según su temperatura es muy interesante observar las reflexiones de McLuhan en torno al papel del olvido y la memoria en la constitución de las estructuras mentales y las actitudes individuales. Esta interpretación supone también un impacto estructurante de las tecnologías mediáticas sobre elementos psíquicos como el mantenimiento de la identidad moral, las estructuras de conocimiento y de observación, e incluso los entramados biológicos como la red neuronal y el sistema nervioso. McLuhan supone también que es posible que nuestro cuerpo y nuestra mente no estén en condiciones de recibir la cantidad de información en sus diversas formas a la que los medios nos exponen, sin poseer estructura de mediación:

La intensidad, o alta definición, engendra especialización y fragmentación, en la vida y en los entretenimientos; ello explica por qué una experiencia intensa ha de ser «olvidada», «censurada» y reducida a un estado muy frío antes de poder ser «aprendida» o asimilada. El «censor» freudiano es menos función moral que requisito indispensable

para el aprendizaje. Si tuviéramos que recibir, plena y directamente, todos los choques contra nuestras diversas estructuras de conocimiento, acabaríamos nerviosamente destrozados, actuando con retraso y apretando cada cinco minutos el botón del pánico. El «censor» protege nuestro sistema central de valores, y nuestro sistema nervioso físico, con sólo enfriar considerablemente la manifestación de una experiencia. Este sistema de enfriamiento produce, en mucha gente, un estado psíquico vitalicio de rigor mortis, o de sonambulismo, muy fácil de observar en las épocas de innovaciones tecnológicas. (McLuhan 1996, 44 y 45)

Ambos tipos de medios tendrán impactos diversos en la historia humana y, dependiendo del tipo de medios “hegemónicos”, en una época habrá relaciones sociales específicas. Veremos más adelante cuáles serían estas para nuestra época, relaciones que terminarían desembocando en lo que McLuhan llamó la *aldea global*. Hay que decir que los medios pueden alterar su intensidad de acuerdo a los cambios tecnológicos que sufran, este es el caso de la escritura que puede ser tanto un medio frío en los jeroglíficos como uno caliente con el alfabeto fonético. La aparición de tecnologías novedosas puede tener impactos tanto individualizantes como retribalizantes: medios calientes sumamente especializados de intercambio o información como el dinero, la rueda o la escritura pueden hacer explotar un orden tribal como ilustra este relato de McLuhan:

En *The Rich and the Poor*, Robert Theobald da un ejemplo del impacto perturbador de una tecnología caliente que sucede a otra fría. Cuando los misioneros dieron hachas de acero a los aborígenes australianos, se desmoronó su cultura basada en el hacha de piedra. Ésta, además de ser un bien escaso, siempre había sido un símbolo básico de la categoría e importancia de los varones. Los misioneros llevaron grandes cantidades de afiladas hachas de acero que repartieron a mujeres y niños. Los hombres tenían que pedírselas prestadas a las mujeres, y ello provocó el colapso de la dignidad masculina. Una jerarquía tribal o feudal de tipo tradicional se colapsa rápidamente al toparse con cualquier medio caliente de tipo mecánico, uniforme y repetitivo. (McLuhan 1996, 45)

Por otro lado, medios fríos no especializados tales como la energía eléctrica, que actúan a velocidades sumamente altas generan patrones de retribalización, unificando aquello que previamente fue fragmentado y quebrado, por medios en otra hora novedosos y dominantes como la imprenta:

Asimismo, una gran aceleración, como la que produce la electricidad, puede restablecer pautas tribales de intensa implicación, como ocurrió en Europa con la introducción de la radio, y como está ocurriendo ahora en América del Norte con la televisión. La tecnología especializada destribaliza. La tecnología eléctrica no especializada retribaliza. (McLuhan 1996, 46)

La emergencia de las tecnologías eléctricas genera una forma nueva de tribalismo: ahora gatillado por las actitudes, los cambios en la percepción y en la sensibilidad que produce la era eléctrica que ya en la década de 1960 McLuhan veía concretarse. Esta nueva era generada por las tecnologías eléctricas hace que los vínculos instaurados por las viejas tecnologías se transformen radicalmente: el peso que una vez cayó sobre el individuo y dio lugar a su protagonismo durante siglos empieza a menguar, y el acento se pone una vez más sobre la totalidad. La humanidad se convierte en una enorme tribu conectada por las “redes neuronales y nerviosas” de la tecnología eléctrica, estas redes se expanden infinitamente en el planeta como en un organismo. El espacio y el tiempo se contraen y posteriormente implosionan logrando que este cambio no solo se dé como un cambio tecnológico más, sino como un cambio en la propia orientación del desarrollo tecnológico en la historia humana; desarrollo que con esto parece estar llegando a sus etapas finales:

Tras tres mil años de explosión mediante tecnologías mecánicas y fragmentarias, el mundo occidental ha entrado en implosión. En las edades mecánicas extendimos nuestro cuerpo en el espacio. Hoy, tras más de un siglo de tecnología eléctrica, hemos extendido nuestro sistema nervioso central hasta abarcar todo el globo, aboliendo tiempo y espacio, al menos en cuanto a este planeta se refiere. Nos estamos acercando rápidamente a la fase final de las extensiones del hombre: la simulación tecnológica de la conciencia, por la cual los procesos creativos del

conocimiento se extenderán, colectiva y corporativamente. (McLuhan 1996, 25)

A este momento último del desarrollo tecnológico, comunicativo y cognitivo de la civilización McLuhan llama *aldea global*, un estado de la sociedad que si bien contiene patrones de organización previamente experimentados en la historia humana (como el orden tribal) también contiene, fundamentalmente, dinámicas sociales jamás antes experimentadas e imaginadas antes de nuestra era. La velocidad, la presencia obnubiladora de la información a nivel global, las sensibilidades y pautas de pensamiento y comportamiento que generan las tecnologías, etc., nos dejan liberados en un mundo eléctrico descentrado que late con una aceleración inusitada combinando pautas culturales provenientes de diversos momentos históricos y ante el cual “estamos indefensos”:

Estamos tan desamparados ante el nuevo mundo eléctrico como el nativo involucrado en nuestra cultura alfabetizada y mecánica. La velocidad eléctrica mezcla las culturas de la prehistoria con la hez de la comercialización industrial, al analfabeto con el medio alfabetizado y el postalfabetizado. Colapsos mentales de varios grados de intensidad son un resultado muy frecuente del desarraigo y de la inundación con nueva información y un sinfín de nuevos patrones de información. (McLuhan 1996, 37)

Al no poder preveer los infinitos impactos que esto tendría en nuestra sociedad mundial, se desata una dinámica reunificadora que tenderá a generar una nueva forma de humanidad: una aldea global.

1.4.3 La Aldea global y la percepción unificada

La *aldea global* representa la culminación de una deriva histórica, de un desarrollo civilizatorio en torno a tecnologías de la comunicación que tras haber recorrido los senderos del tribalismo en un inicio, después la individualización marcada por la imprenta que daría lugar al aparecimiento del Estado nacional, la revolución industrial, y la dinámica capitalista de la economía , termina transformándose retribalizando en una aldea global con el aparecimiento de la tecnología electrónica en todas sus manifestaciones, siendo la luz eléctrica el estandarte de este avance. La electricidad puede ser entendida como “la red neuronal” o la red sensitiva de la humanidad expandida y complejizada. Las distancias se contraen y relativizan, la sociedad se cierra al abrir los individuos que antes estaban sumidos sobre sí mismos cuya percepción también se reunifica:

La tecnología electrónica rompe con el hombre fragmentado de la imprenta. Volverá al hombre integral, de percepción unificada, al hombre tribal. Estamos, pues, ante una segunda era orgánica de la cultura.
(Marin, García y San Román 2003, 177)

Este proceso genera por un lado una nueva red de información y comunicación que peculiarmente podríamos situar en la emergencia del Internet en la década de 1990, casi 30 años después de la publicación del libro de McLuhan, una red descentrada de enorme complejidad y quizás la revolución comunicativa de nuestra época. Y por otro lado el proceso genera una descomposición o desintegración de las formas de percepción y organización previas, en este momento tiene una especial importancia la forma en que se revierten la expansión mecánica, la unidireccionalidad y la soberanía centralizada entre otros elementos:

En condiciones de velocidad eléctrica, las soberanías departamentales se han disuelto tan rápidamente como las soberanías nacionales. La obsesión por los antiguos patrones de expansión mecánica y unidireccional desde un centro hacia los márgenes ha dejado de tener relevancia en nuestro mundo eléctrico. La electricidad no centraliza sino que descentraliza. Es como la diferencia entre los ferrocarriles y una red de suministro eléctrico: los primeros necesitan estaciones y grandes centros urbanos. La energía eléctrica, disponible tanto en la granja como

en el despacho de dirección, permite que cualquier lugar sea un centro y no requiere grandes agregados. Este principio se aplica en su totalidad en la edad eléctrica. (McLuhan 1996, 55 y 56)

La aldea global representa para McLuhan, por lo tanto, un *“un punto de ruptura, en que el sistema se convierte de repente en otro, o bien franquea un punto de no retorno en sus procesos dinámicos”* (McLuhan 1996, 133), es decir, desde este punto en particular de la historia humana no hay reversibilidad posible, hay muchas posibilidades abiertas pero ninguna de ellas conduce al estado previo del sistema. Estos cambios que se operan a nivel global dejan a la gran mayoría de individuos en una situación de gran susceptibilidad e imprevisibilidad, las transformaciones generan un ambiente de ignorancia latente sobre los cambios que se producen en las estructuras sociales, las estructuras cognitivas, mentales y emocionales de los individuos así mismo como en sus relaciones, este proceso rápido y simultáneo nos deja ante un mundo nunca antes experimentado, y una sensación de perplejidad de la que ni los más “ilustrados” pueden escapar:

Sin embargo, la aceleración de la edad electrónica es tan perturbadora para el alfabetizado y lineal occidental como lo fueron los caminos romanos del papel para los aldeanos tribales. La presente aceleración no es una lenta explosión hacia afuera, desde el centro hasta los márgenes, sino una implosión instantánea y una fusión mutua del espacio y de las funciones. Nuestra civilización especializada y fragmentada, con su estructura centro-margen, está experimentando de repente un nuevo e instantáneo montaje de todos sus elementos en un todo orgánico. Éste es el nuevo mundo de la aldea global. (McLuhan 1996, 110)

En este punto, McLuhan pone énfasis nuevamente en los impactos sensoriales de las nuevas tecnologías de la comunicación, nos presenta una realidad que impulsada por las tecnologías eléctricas entra en una fase implosiva donde todo queda implicado, todo tiende a convertirse en información o a asimilarse a ella. De alguna forma la sociedad se vuelve una aldea gigantesca, un todo orgánico, donde la tecnología como extensión del cuerpo alcanza su punto máximo y se extiende como un sistema nervioso total, donde las reservas, prejuicios y desconfianzas que podemos tener ante él juegan un papel mínimo, como ya antes ha sucedido respecto a los cambios tecnológicos radicales en otros procesos

históricos expansivos. La conciencia del individuo sobre el ser humano como especie y como identidad genérica se ha transformado e intensificado de alguna forma, alterando la política, el pensamiento social y la vida cotidiana para siempre:

Tras tres mil años de explosión especialista y de creciente especialización y alienación en las extensiones tecnológicas del cuerpo, nuestro mundo, en un drástico cambio de sentido, se ha vuelto agente de compresión. Eléctricamente contraído, el globo no es más que una aldea. La velocidad eléctrica con que se juntaron todas las funciones sociales y políticas en una implosión repentina ha elevado la conciencia humana de la responsabilidad en un grado intenso. Es este factor implosivo el que afecta a la condición del negro, del adolescente y de ciertos otros grupos. Ya no pueden ser contenidos, en el sentido político de asociación limitada. Ahora están implicados en nuestras vidas, y nosotros en la suya, gracias a los medios eléctricos. (McLuhan 1996, 27)

En referencia a la ambición moderna (y especialmente posmoderna) de aspirar a conocer y experimentar la “totalidad” de la realidad, McLuhan desarrolla un interesante argumento que apunta a la posibilidad de localizar en la tecnología eléctrica la fuente última de esta aspiración a lo total, tanto en el ámbito del pensamiento como en relación a la naturaleza, el mundo interno y los demás individuos:

La actual aspiración a la totalidad, empatía y profundidad de la conciencia es un adjunto natural de la tecnología eléctrica. La edad de la industria mecánica que nos precedió encontró en la afirmación vehemente de la perspectiva individual un modo de expresión natural. Todas las culturas y edades tienen un modelo preferido de percepción y conocimiento que suelen prescribir para todo y a todos. La marca característica de nuestra época es su repulsión hacia las pautas impuestas. De repente, nos hemos vuelto ansiosos de que la gente y las cosas declaren su ser en su totalidad. (McLuhan 1996, 77).

Así, McLuhan analiza procesos complejos en los que los medios juegan un papel vital y en los que sin embargo casi no se les ha conferido un papel. Por ejemplo: a los procesos de

“colonización ideológica”, tantas veces analizados, McLuhan aplica su metodología “materialista tecnológica” de análisis, como resultado tenemos una posibilidad de comprensión imprevista: al observarlos desde este ángulo distinto y sin embargo complementario, podemos implicar en el análisis sociológico un análisis cognitivo-tecnológico de estos procesos. Este enfoque permite comprender la profundidad y violencia de estos cambios a nivel simbólico, cognitivo y material:

De nada les servirán a los pueblos orientales las reservas culturales y espirituales que puedan tener respecto a nuestra tecnología. Los efectos de la tecnología no se producen al nivel de las opiniones o de los conceptos, sino que modifican los índices sensoriales, o pautas de percepción, regularmente y sin encontrar resistencia. El artista serio es el único que puede toparse impunemente con la tecnología, sólo porque es un experto consciente de los cambios en la percepción sensorial. (McLuhan 1996, 39)

Así, McLuhan plantea una visión novedosa, tanto para su época como para la nuestra, de la historia humana y del carácter definitorio que tiene en esta los cambios tecnológicos, en particular, las tecnologías de la comunicación. El tiempo, y el afán categorizador de muchos estudiosos, lo ha situado en la rama de los “optimistas” respecto al desarrollo tecnológico y a nuestra era, condición que le valió un ascenso tan rápido como su propia desaparición de la esfera intelectual pública. Sin embargo, nos queda un llamado que permanece latente en la sociología actual:

Solo seremos capaces de ver las revolucionarias transformaciones producidas por los nuevos medios en la medida en que pongamos el acento sobre los medios en lugar de hacerlo sobre el contenido. Es por esto que el medio es el verdadero mensaje. (Marin, García y San Román 2003, 174)

2.0 SEGUNDO CAPÍTULO: La teoría de los medios masivos de comunicación de Niklas Luhmann

2.1 Introducción: la teoría social de Niklas Luhmann

Es imposible realizar una síntesis de la teoría luhmanniana de la sociedad en un espacio tan limitado como el de esta tesis, debido, entre otras razones, a la magnitud y complejidad de su obra que en su propio modo de entrelazamiento teórico no permite situar “conceptos centrales” en su pensamiento que podríamos exponer aquí de forma simplificada. Por ello, planteamos una breve introducción a su pensamiento en la que nos enfocaremos principalmente en desarrollar los conceptos e ideas más relevantes para el contenido de esta tesis y no, por ello, para su teoría.

Ahora, para comprender la importancia de una adecuada teorización de los MCM en la modernidad y de una comprensión completa de la modernidad, articulada a la emergencia de los MCM, realizamos un recorrido en el primer capítulo por varias teorías, bastante diversas entre sí, sobre los MCM, sus funciones, sus efectos y sus relaciones con la modernidad. Dentro de las infinitas diferencias, entre unas y otras, podemos afirmar una congruencia común: los MCM juegan en nuestra época un papel vital para el entramado social tal como lo conocemos. Los medios de masas se han convertido desde su surgimiento, situado en diferentes puntos históricos por varias escuelas, y su vertiginoso desarrollo, en un campo de la sociedad con un rol protagónico dentro del entramado social: se han convertido en nuestra primera fuente de información, conocimiento y de observaciones acerca de nuestro propio mundo, de la naturaleza y, por lo tanto, de nosotros mismos en nuestro devenir social. Esto sucede a través de diversos medios como: los periódicos en toda su pluralidad ideológica, los libros, las revistas, las películas, la radio, las cadenas noticiosas, los reportajes, los documentales, etc. En palabras de Luhmann:

Lo que sabemos sobre la sociedad y aun lo que sabemos sobre el mundo,
lo advertimos a través de los medios de comunicación para las masas.
Esto no sólo es válido respecto al conocimiento de la sociedad y la
historia, sino también respecto del entendimiento de la naturaleza.
(Luhmann 2007, 1)

Si bien, puede molestarnos profundamente la cadena de imágenes y datos que nos entregan los MCM en forma de información y desconfiamos constantemente de la fiabilidad, y

veracidad, de la imagen de la realidad que nos confieren diariamente, es su reflejo la única imagen general que tenemos de nuestro mundo. A la manera de un espejo extraño, fragmentado y del que sospechamos metódicamente, nos reflejamos en él y, en muchas ocasiones, él se refleja a sí mismo:

Nuestra sociedad, la compleja sociedad mundial del presente, es lo suficientemente dinámica y cambiante como para generar constantes acontecimientos que alimentan la maquinaria de los mass media. Es más, muchos de esos acontecimientos son producidos expresamente para dichos medios. Así, incluso la opinión misma (acerca de dichos acontecimientos) puede ser tratada como un acontecimiento que realimenta, reflexivamente, el entramado de operaciones mediáticas. (García Blanco 2003, 150)

Es indiscutible, y cotidianamente criticado, que los medios no se manejan bajo un tipo tradicional de principios morales, y que no tienen una ética común del todo, se reconoce generalmente incluso que sus observaciones no son guiadas por criterios “humanistas” y muchas veces se pone en duda la propia condición comunicativa de los mismos: “*..Sabemos tanto gracias a los medios de comunicación de masas, que no podemos confiarnos a dicha fuente. Nos defendemos con decisión anteponiendo la sospecha de que manipulan...*” (Luhmann 2007, 1). De alguna forma, la sobreabundancia de información que proviene de los propios MCM crea una duda intrínseca sobre ellos mismos. Duda que lejos de alejarnos permanentemente de ellos, refuerza la sensación de dependencia que tenemos en referencia a ellos y da un tono angustiante a la búsqueda de posibilidades del poder conocer nuestra realidad por fuera de la descripción de la que ellos nos proveen.

Es la teoría luhmanniana, y su visión de la realidad social, la que nos ha dado una de las lecturas más novedosas y polémicas de los MCM en las últimas décadas. Es imposible situar su teoría de los MCM por fuera del resto de su obra como conjunto, pues él dedicó los últimos 30 años³¹ de su vida a crear una teoría general de la sociedad, que terminaría

³¹ Así relata Luhmann la forma en que se incorporó a la, en su época, recientemente fundada universidad de Bielefeld donde trabajaría el resto de su vida y donde iniciaría su ambicioso proyecto teórico: “*Al incorporarme a la Facultad de Sociología (fundada en 1969) de la Universidad de Bielefeld, me encontré con la exigencia de nombrar el proyecto de investigación en el que trabajaba. Desde entonces, y hasta ahora, mi proyecto ha sido el de una teoría de la sociedad. Tiempo estimado: treinta años; costo del proyecto, ninguno.*” (Luhmann 2006, 61)

siendo formulada en forma de una teoría general de los sistemas sociales, dentro de la cual la teoría sobre los MCM es un fragmento que adquiere toda su potencialidad únicamente siendo contemplada, y pensada, dentro de su teoría de la totalidad social. La teoría luhmanniana es quizás una de las teorías sociales más complejas y completas, y una de las pocas que han procurado situar a la sociología como un conocimiento científico, no a la manera tradicional, bebiendo de fuentes extremadamente extrañas para las ciencias sociales en general. Convirtiéndola en la menos “sociológicamente pura” de las grandes teorías sociológicas.

La novedad que representa la construcción Luhmanniana, tanto por sus fuentes epistemológicas como por su original desarrollo como teoría social, en especial como revitalización de la sociología, hacen de ella una ambiciosa teorización de la sociedad moderna. La interdisciplinariedad de sus fuentes le permite crear una teoría tan compleja como profunda, que abarca todo el espectro de lo social. En una época marcada por el fragmentalismo y la ultra especialización teórica, tan apegadas al posmodernismo en todas sus representaciones, tanto en la observación de la sociedad como en la elaboración y comprensión teórica de la misma, la construcción teórica de Luhmann parece extraña y fuera de lugar. En un mundo que se autoreconoce en todas sus instancias como: posmoderno, relativo e infinitamente “líquido”, ¿cómo es posible observar la realidad social como un todo, como una unidad o como un sistema? Es por esto, que la teoría luhmanniana posee una de las cualidades aparentemente exiliadas de nuestro tiempo: la aspiración a la totalidad social³²; es decir, la voluntad de elaborar una súper-teoría. Javier Torres Nafarrate se refiere así a este aspecto de la obra luhmanniana en su tiempo:

Luhmann es el primer sociólogo que logra vislumbrar la sociedad como un universo capaz de contener todo lo concerniente a la dotación social de sentido (...) en un tiempo que no admite, al designarse a sí mismo como “posmoderno”, discursos reguladores de la totalidad. En todos sus libros, lo que se impone es el gran diseño en el que toda representación, aparentemente dispersa e inconexa, encuentra el lugar de su unidad (Torres Nafarrate 2007, VIII)

³² Cabe destacar que 2 de los sociólogos más reconocidos de las últimas décadas también poseen una aspiración similar en sus propias teorías sociales, nos referimos aquí a Jürgen Habermas y Pierre Bourdieu. Sin embargo, el camino teórico que trazan es muy distinto y llegan, por supuesto, a conceptos de sociedad y totalidad muy diferentes.

Esto implica en Luhmann supuestos, principios y consecuencias teóricas, y prácticas, sumamente distintas a las que se derivan de otras teorías con una pretensión de alcance similar como las elaboradas por: Karl Marx, Friedrich Hegel, Jurgen Habermas o Pierre Bourdieu.

En Luhmann confluyen los grandes temas de la filosofía, de la lógica, de la cibernética, de la metafísica e incluso de la física, con los temas más cercanos a la experiencia cotidiana como el amor, la organización, la protesta social y la familia. Esto se debe a que ningún tema o manifestación social le parecían indignos de análisis o poco importantes, pues: *“estaba persuadido de que la sociología tendría que decirlo todo, con tal de que se tratara de una manifestación social”* (Torres Nafarrate 2007, VII) y de que la labor de la teoría social sería entonces: convertir *“la complejidad opaca en complejidad translúcida... ...de que la sociedad autoobserve la estructura a gran escala que gobierna el cosmos de lo social”* (Torres Nafarrate 2007, IX).

Niklas Luhmann ve a su teoría como la emergencia de un nuevo enfoque para la teoría social, no obstante advierte que su teoría no es una creación independiente, más bien, afirma que se trata de la emergencia de una nueva forma de hacer y de entender a la sociología desde la asociación, en su teoría, de varios cambios paradigmáticos acontecidos en otras ciencias y la especial forma en que articula estos conocimientos para elaborar una teoría propia de la sociología. La intención sería lograr esto cimentando los fundamentos de la sociología como teoría total de lo social y permitiendo, así, tener una relación interdisciplinaria con otros campos del saber habiendo marcado su ámbito de análisis y acción específicos.

Para Luhmann el enfrentamiento teórico/empírico con la realidad requiere adaptar e incluso cambiar de modo radical las conceptualizaciones previas, en otras palabras, implica desechar la posibilidad analítica basada únicamente en una exégesis de otras teorías sociales, como las de los clásicos sociológicos, y quizás, si las observaciones se distancian lo suficiente, alterar la propia comprensión de la idea de realidad sobre la que se asentaban las teorías previas. Esto implica, para él, un rompimiento con los clásicos de la sociología, pues fallaron en su intento de comprender la sociedad moderna en su totalidad: muchos de los supuestos sobre los que construyeron sus teorías limitaban las posibilidades de observación, teniendo como consecuencia una reducción del alcance teórico de sus

propuestas. En contraposición a estas sociologías de alcance medio y de corto alcance, Luhmann plantea su teoría como una teoría omniabarcativa, de alcance general.

Luhmann afirma que la sociología clásica está atrapada en la tradición teórica que él denomina como: *tradición vétero-europea*, ésta sería la base tanto de la sociología como de la epistemología y la filosofía convencionales. La base para operar este cambio paradigmático, Luhmann la tomó de disciplinas lejanas a la sociología tradicional y especialmente de teorías que, en su momento, abrían perspectivas nunca antes vislumbradas en sus campos del conocimiento y otras que abrían sus propios campos de conocimiento. Estas “nuevas ciencias” o nuevos campos del saber, cómo la cibernética de primer y segundo orden, alterarían para siempre nuestra comprensión de la realidad y nuestro actuar en ella.

Podemos identificar 6 fuentes principales, y muchas secundarias, de las que Luhmann toma aportes que, a través de una original y compleja combinación, convierte para la teoría social. Los más importantes quizás sean:

- La teoría general de sistemas, de la que elabora Luhmann una versión propia distanciándose fuertemente de las versiones clásicas.
- La cibernética de segundo orden³³ especialmente el momento constructivista de la cibernética de segundo orden donde destaca Heinz von Foerster.
- La teoría de la autopoiesis³⁴ de los biólogos chilenos Humberto Maturana y Fernando Varela.
- La teoría de las formas del filósofo-matemático inglés George Spencer-Brown.

³³ En la que confluyeron pensadores de diversos campos del conocimiento como la antropología, la física teórica, la psicología, las matemáticas y la filosofía (entre ellos; Claude Shannon, Heinz von Foerster, Margaret Mead, Norbert Wiener, Gregory Bateson, John von Neumann entre otros).

³⁴ Francisco Varela señala así, años después de su primera aparición, el desarrollo del concepto de autopoiesis y sus acentos significativos importantes: “*Autopoiesis es un neologismo, Introducido en 1971 por H. Maturana y por mí para designar la organización de un sistema vivo mínimo. El término se hizo representativo de una perspectiva de la relación entre el organismo y su entorno en la que los aspectos de su autoconstitución y autonomía son considerados elementos fundamentales. Desde 1971 hasta ahora han sucedido muchas cosas que vienen a reforzar esta idea. Algunos de los avances tienen que ver con la misma noción de autopoiesis en lo referido a la organización celular y el origen de la vida. Muchos otros tienen que ver con la autonomía y propiedades auto-organizativas del organismo en lo referido a su actividad cognitiva.*” (Varela 1992, 2)

- La fenomenología (especialmente la versión de Edmund Husserl).
- La teoría de los sistemas sociales del sociólogo norteamericano Talcott Parsons.

Si bien, la pretensión de Luhmann es crear una teoría social sistémica y constructivista, hay que destacar que su intento no es un simple extender esas disciplinas hacia el análisis de la sociedad, sino el generar una epistemología y campo de comprensión particulares para la sociología. También es importante recalcar que si bien el enfoque luhmanniano se nutre de todas estas fuentes, también se diferencia de ellas y mantiene debates críticos con miembros de esas corrientes de pensamiento, alejándose también de intentos previos de aplicar estas perspectivas a la sociología: es el caso por ejemplo de cómo se distancia de la teoría general de sistemas en sus formulaciones anteriores, y de la teoría social de sistemas, como la de Talcott Parsons, en particular dentro de la sociología. De esta forma, retoma el intento de comprender sistemáticamente la sociedad pero reelabora los fundamentos epistemológicos para hacerlo. Luhmann critica intentos previos por describirlos como insuficientes:

Por otra parte no es ninguna coincidencia —si es que esto llegara a mostrarse— que campos tan heterogéneos como la ciencia y el derecho, la economía y la política, los medios de masas y la intimidad, pongan de manifiesto estructuras que pueden compararse —esto tan solo por el hecho de que su diferenciación exige que se formen como sistemas. Pero ¿puede esto mostrarse? Parsons intentó garantizarlo a través de la descomposición analítica del concepto de acción. Pero una vez que este intento no resultó satisfactorio queda la posibilidad de elaborar teorías sobre cada uno de los sistemas parciales y mostrar que, pese a la diversidad de estos campos, puede aplicarse allí un mismo aparato conceptual: por ejemplo, autopoiesis y clausura operativa, observación de primer y segundo orden, auto descripción, medio y forma, codificación y —de manera ortogonal en calidad de estructura interna— la distinción autorreferencia/ heterorreferencia. (Luhmann 2006, 62)

Luhmann propone la emergencia de un nuevo enfoque teórico en sociología, que se nutre de contribuciones novedosas que ya, para su época, se habían consolidado en otros campos de conocimiento como la biología, la cibernética, la física teórica, entre muchos otros. Esta diversidad de fuentes se conjugaron en una teoría científica, en el campo de la sociología, que pretende resolver la gran mayoría de debates clásicos de la teoría social, por ejemplo: la distinción entre sujeto/objeto, el problema de la crítica social, el punto de referencia del observador, el carácter científico de la sociología, el objeto de estudio de la sociología, la relación entre el ser humano y la sociedad, la pregunta sobre ¿Cómo es posible el orden social?, etc. Para esto, Luhmann no se vale solamente de un nuevo marco conceptual, sino también, y principalmente, de una nueva forma epistemológica de pensar la realidad. De allí que su teoría sea considerada no sólo como un intento de comprender la sociedad sino, también, como un intento de comprender la construcción de la realidad misma. Esto se debe a que muchos de sus análisis apuntan a llegar a la raíz misma de la construcción de la realidad (tema profundamente ligado a la tradición cibernética y a la teoría de la autopoiesis), enfrentando problemáticas tales como: las de la filosofía de la mente, los supuestos básicos de la posibilidad misma del conocer, la metafísica, los problemas lógicos implicados en la autoobservación y la identidad, los supuestos ontológicos de la realidad, etc.

2.2 La sociedad como autopoiesis comunicativa y el individuo bifurcado

La teoría general de sistemas, en especial la versión de Niklas Luhmann, se caracteriza por su complejidad y su afán de universalidad, en el caso de Luhmann, universalidad social. Luhmann pretende realizar una teorización de la sociedad como sistema unitario y para esto debe fijar los límites de lo que se considera social, es decir, los límites de la sociedad. Para realizar esta tarea Luhmann no considera posible, ni deseable, acudir a las clásicas diferenciaciones estatales-territoriales para resolver el problema de los límites. Luhmann por ello no fundamenta su teoría en soluciones de tipo geográficas para situar los límites de la sociedad, pues para él la sociedad moderna es una sociedad mundial. Únicamente el subsistema político y el subsistema del derecho pueden ser limitados territorialmente, los demás subsistemas, sus operaciones y efectos, no pueden ser limitados espacialmente:

Sólo el sistema político y con él el sistema del derecho de la sociedad moderna son diferenciables regionalmente bajo la forma de Estados. Todos los demás sistemas funcionales operan independientemente de límites espaciales. Precisamente la univocidad de las fronteras espaciales deja en claro que éstas no se respetan ni por las verdades, ni por las enfermedades, ni por la educación, ni por la televisión, ni por el dinero (si se considera la necesidad de crédito), ni por el amor. En otras palabras, el fenómeno entero del sistema omniabarcador sociedad no puede repetirse dentro de límites espaciales —así como un microcosmos en el macrocosmos. (Luhmann 2006, 126)

Esto implicaría que pueden, y deben, haber grandes diferencias en lo social, pero éstas siempre son diferencias en la sociedad y no diferencias entre sociedades. Por lo que resulta poco adecuado referirse a unidades de tipo político-geográficos (estados), de tipo cultural o étnico (nacionalidades, culturas, etc.), o de tipo económico (economías unitarias como podría ser la ecuatoriana) para referirnos a sociedades distintas, pues la sociedad moderna funciona como una totalidad sistémica. Dentro de ella existen sistemas funcionalmente diferenciados tales como la política, la economía, el arte, la religión, entre otros, en los que se llevan a cabo los distintos tipos de comunicaciones sociales, siempre referidos y dirigidos al campo de operación comunicativo del sistema social y no a elementos propios del entorno:

Todas las formaciones de sistemas en la sociedad se dirigen a la comunicación; de otro modo no podría afirmarse que acontecen en la sociedad. Esto también significa que las formaciones internas sociales no pueden vincularse a las divisiones propias del entorno. Esto es válido para la diferenciación segmentaria y, sobre todo —por encima de todos los niveles intermedios—, para la diferenciación funcional. En el entorno del sistema sociedad no hay familias ni nobles ni política ni economía. (Luhmann 2006, 63)

La sociedad es un tipo particular de sistema, esto quiere decir que existen varios tipos de sistemas distintos a los sistemas sociales como por ejemplo: los sistemas biológicos, los

sistemas físicos y los sistemas psíquicos. Estos sistemas poseen otras características tanto en su organización como en su dinámica. Por lo tanto, la organización y operación de cada uno de estos sistemas no puede universalizarse, es decir, la dinámica del sistema social no puede ser derivada mecánicamente de sistemas encontrados en la naturaleza (el ambiente, ciertas propiedades y leyes físicas, etc.), en los organismos biológicos o en los sistemas psíquicos, sino que debe comprenderse su ámbito particular de emergencia, y esto delimitaría el campo de conocimiento de la sociología. Ahora, desde la mirada de Luhmann, la sociedad es un sistema autopoietico³⁵, y su autopoiesis³⁶ es una autopoiesis de comunicación. Esto quiere decir que la sociedad es el sistema cuya autoproducción es autoproducción de comunicación. Podemos entonces afirmar que es un sistema autorreferencial: esto quiere decir que es su organización específica la que define su dinámica y no recibe órdenes del entorno, es decir, que se toma como referencia para sus operaciones, produce sus elementos básicos y, en esta medida, está clausurado operativamente. Su relación con el entorno se da como un infinito gatillamiento de efectos mutuos que se producen en relación a la organización propia de cada uno y no como coordinadas impuestas desde fuera (Maturana y Varela 1984, 50). Esto nos permite afirmar que para la sociedad no existen entornos sociales, todo lo que es comunicación ocurre en la sociedad y no proviene del entorno. Llegamos así, a una noción de sociedad:

Nosotros introducimos aquí el concepto de sociedad. Así, la sociedad es el concepto social más amplio, incluye todo lo social y, por consiguiente, no conoce ningún entorno social. Si se agregan factores sociales, si surgen interlocutores de comunicación novedosos, la sociedad crece, pues estos factores arraigan en la sociedad, no pueden ser externalizados ni tratarse como cosa de su entorno, ya que todo lo que es comunicación es sociedad. La sociedad es el único sistema social en que surge este

³⁵ Debido a los límites tanto temáticos como temporales, académicos y personales de esta tesis, no desarrollaremos a fondo ningún concepto que no corresponda con el ámbito básico de análisis de la tesis; lo que implica que no podrá ser leída como una introducción completa a la teoría luhmanniana ni a ninguna de sus fuentes, debido a ello las definiciones que se encuentran aquí son de tipo ilustrativo e introductorio. Durante el desarrollo de los temas recomendaremos libros para un análisis más completo y profundo de los mismos para los interesados en profundizarlos.

³⁶ Para un desarrollo completo de la teoría de la autopoiesis ver: *El árbol del conocimiento* (Maturana y Varela 1984) También de los mismos autores: (Maturana y Varela 1973) *De máquinas y de seres vivos*.

particular fenómeno, que tiene consecuencias enormes en lo que respecta a la teoría social. (Luhmann 1998, 366)

Tenemos entonces un tipo específico de organización: la autopoiesis comunicativa, que al autoproducir sus elementos (comunicación) también produce su diferencia, es decir aquel límite operativo (un borde) que la separa y diferencia del entorno, es esta diferenciación la que le permite a la vez conservar y operar bajo su dominio propio. Esto ocurre en una compleja relación circular no secuencial: ni la sociedad puede comprenderse sin comunicación, ni la comunicación sin sociedad:

El sistema de referencia es el sistema sociedad —distinto a todos los sistemas sociales que se forman al efectuarse las operaciones sociales; distinto, pues, a los sistemas funcionales, a los de interacción, a los de organización, y a los movimientos sociales. Todos estos sistemas presuponen un sistema social de la sociedad ya constituido. Por consiguiente, la pregunta fundamental sería: ¿cuál es la operación de este sistema, que, al efectuarse, lo produce y lo reproduce? La respuesta será la comunicación. Esta relación hay que pensarla de manera circular: la sociedad no puede pensarse sin comunicación, pero tampoco la comunicación sin sociedad. (Luhmann 2006, 63)

La propia diferenciación elemental entre sistema/entorno es realizada operativamente por el sistema: este se levanta de esta forma a sí mismo, constituye su propio origen, en otras palabras, se autoproduce. Encontramos, así, en el concepto de autopoiesis un enfoque distinto del problema del origen de los sistemas autopoieticos (por ejemplo la vida): al ser estos autorreferenciales y estar operativamente clausurados, su propia existencia, así como, su organización, están orientados hacia sí mismos, hacia mantener su propia diferencia específica en relación a su entorno. Por esto, la pregunta por su funcionamiento, es decir, la explicación de su existencia no puede remitirse, únicamente, a descripciones de las condiciones del entorno que permitieron su emergencia, sino, más bien, se debe buscar en el sistema mismo, y en sus operaciones, las estructuras que lo hacen posible. Luhmann parte del supuesto, construido sobre una visión evolutiva de lo social, de que los sistemas comunicativos son altamente improbables y que, por lo tanto, son extremadamente contingentes. Desde esta perspectiva, la sociedad no puede ser explicada únicamente en términos de necesidad funcional, debe fundamentarse entonces en la recursividad de sus

propias operaciones que la autoproducen y hacen posible su diferenciación del entorno. Aquello que no se puede explicar desde fuera debe explicarse a partir de sí mismo:

El entorno que posibilita todo esto nos permite entender muchas cosas; no puede, sin embargo, explicarnos cómo es posible acceder a la autopoiesis de la comunicación, a la clausura operacional de los sistemas comunicativos. Con respecto a esto, el entorno no nos dice más de cuanto nos diría una explicación química acerca de la autopoiesis de la vida. Por lo general es común que haciendo sólo referencia a la función no se explique ni la existencia de algo ni a través de qué estructuras se hace posible a sí mismo. Y con mayor razón, una referencia funcional que remite a necesidades o ventajas del entorno no basta para explicar cómo opera el sistema. En cuanto se entiende la extrema improbabilidad de la operación y verificación del acontecimiento de la comunicación —a pesar del presupuesto de un entorno que la encauza— hay que buscar la explicación en el sistema mismo. (Luhmann 2006, 147 y 148)

El fenómeno de la circularidad está presente integralmente en el carácter dinámico operativo de la autopoiesis y, por ende, está presente en la formación y organización fundamental de todas las unidades autopoieticas. Estas reflexiones dan cuenta también de la sociedad como sistema autopoietico y, si nos apegamos a esta comprensión del fenómeno, también se refieren a su organización que produce y reproduce su propia identidad solo en la medida en que es capaz de diferenciarse por sus propios medios de su entorno. Para esto la sociedad genera sus propios límites operativos, genera su horizonte de posibilidades, genera un borde, que es condición básica para su formación como unidad. Así, el borde que marca la diferencia entre sistema y entorno, es a la vez condición de existencia y producto de las operaciones del sistema. El entorno, en el caso de la sociedad, serían tanto los sistemas psíquicos, como los sistemas biológicos (humanos y no humanos) y los sistemas físicos (ambientales). La operación así descrita no sería secuencial sino integral y simultánea, involucrando la red comunicativa en toda su extensión para la autopoiesis social. Esta es la descripción que realizan Fernando Varela y Humberto Maturana sobre el tema, refiriéndose a la emergencia de unidades autopoieticas celulares:

Lo que tenemos, entonces, es una situación muy especial en cuanto a relaciones de transformaciones químicas: por un lado, podemos ver una red de transformaciones dinámicas que produce sus propios componentes y que es la condición de posibilidad de un borde, y por otro, podemos ver un borde que es la condición de posibilidad para el operar de la red de transformaciones que la produjo como una unidad (...) Notemos bien que éstos no son procesos secuenciales, sino que son dos aspectos de un fenómeno unitario. No es que primero haya borde y luego dinámica, y luego borde, etc. Estamos hablando de un tipo de fenómeno donde la posibilidad de distinguir un algo del todo (...) depende de la integridad de los procesos que lo hacen posible (...) La característica más peculiar de un sistema autopoietico es que se levanta por sus propios cordones, y se constituye como distinto del medio circundante por medio de su propia dinámica, de tal manera que ambas cosas son inseparables. (Maturana y Varela 1984, 28)

En este sentido, el sistema, en este caso la sociedad, será definido como la diferencia entre sistema y entorno, diferencia constantemente reproducida por la organización del sistema. La sociedad sería entonces pura comunicación, y aquellos sistemas, y elementos, que le sirven de base, sin los cuales no puede existir pero que no forman parte de su organización como los sistemas psíquicos, el medio ambiente, la tecnología, etc., están en su entorno. Este es, a la vez, uno de los pasos decisivos en la sociología luhmanniana y, también, uno de los más problemáticos y polémicos:

Como es sabido, para Luhmann la sociología tiene como objeto de estudio a la sociedad y la sociedad es, ni más ni menos, el sistema social que comprende todas las comunicaciones. Concebir a la sociedad como pura comunicación implica una clara ruptura con la tradición sociológica. Si bien obras como la sociología de la interacción de Erving Goffman y la teoría de la acción comunicativa de Jurgen Habermas habían acercado a la disciplina a esta concepción, es solo en la formulación luhmanniana que la comunicación adquiere el rango de categoría central. Algunas de las implicaciones que esta decisión de teoría tiene son parte del “escándalo” desatado por Luhmann en la sociología. (Monteagudo 2006, XXVII)

Con esta distinción, de enormes impactos, Luhmann intenta “aislar” metodológicamente aquel componente emergente que representaría lo social, que si bien no existe por fuera de un entorno (de ciertas condiciones biológicas, mentales y psíquicas particulares), tampoco puede ser reducido a él. Luhmann lo diferencia así de otros modos operativos, dentro de los cuales estarían la conciencia y el cuerpo por ejemplo. La sociología se encontraría en el estudio de este orden emergente que es la sociedad como comunicación.

La comunicación también es genuinamente social porque de ningún modo, y en ningún sentido, puede producirse una conciencia “común” colectiva: la comunicación funciona sin que pueda llegarse al consenso en el pleno sentido de un acuerdo verdaderamente completo. La comunicación es la unidad más pequeña posible de un sistema social; es decir, es aquella unidad a la cual la comunicación todavía reacciona con comunicación. Ella es —y ésta es otra versión del mismo argumento— autopoietica en la medida en que sólo se produce en relación recursiva con otras comunicaciones y, por lo tanto, sólo en un entramado a cuya reproducción concurre cada una de las comunicaciones.

La complejidad de la sociedad moderna, así pensada, requiere así mismo de una herramienta teórica sumamente “refinada” que permita dar cuenta de fenómenos como la autoobservación y la autodescripción social. Este esfuerzo epistemológico para diferenciar el ámbito específico de la conciencia y el de la comunicación constituye un paso fundamental para esta versión de la teoría de sistemas, un paso que requiere de un gran esfuerzo para enfrentar los cambios radicales en la teoría social que implicaría una observación de este tipo. Jürgen Habermas, con quien Luhmann tuvo profundas disputas, lo describe de esta forma:

Sobre el trasfondo de esta evolución teórica se ve claro qué cargas echa sobre sí la teoría de sistemas al distribuir estas estructuras lingüísticas que abarcan lo psíquico y lo social, en dos sistemas distintos. Ahora que están más claras las líneas generales de la teoría de Luhmann, se ve también cuantas energías han tenido que gastarse para hacer frente a los problemas derivados de esta sola decisión (Habermas 1989, 446)

Con esta observación de lo social no solo se distancia de las interpretaciones clásicas en sociología, sino que se enfrenta a una larga tradición “humanista” vétero-europea de pensamiento. Entre otras “escandalosas” consecuencias teóricas, y prácticas, observamos

que aquello que conocíamos tradicionalmente como “ser humano” deja no solo de ocupar el lugar central de la sociología, sino que también deja de ser parte de lo social y se sitúa en el entorno de la sociedad, transformado:

La tesis de que la comunicación se autoproduce postula límites claros entre sistema y entorno. La reproducción de comunicación mediante comunicación es algo que se lleva a cabo en la sociedad. Todas las otras condiciones (físicas, químicas, orgánicas, neurofisiológicas y mentales) son condiciones del entorno. Pueden, a través de la sociedad, lograr intercambios en los límites de su propia capacidad de operación. Ningún ser humano es imprescindible para la sociedad. Aunque esto de ningún modo quiere decir que la comunicación sea posible sin que haya conciencia, cerebros irrigados, vida, clima conveniente. (Luhmann 2006, 63)

El ser humano, desde esta perspectiva, ya no puede ser pensado como una unidad en el sentido clásico de identidad, sino, más bien, como un cúmulo de diferencias cuya complejidad debe ser abordada desde varias perspectivas como la biológica, la psíquica, la social, etc. Esto tiene otras implicaciones para la sociología: el ser humano ya no puede ser pensado como la medida última de la evolución social, en general, de la de los subsistemas sociales, en particular, y, aún más allá, del propio desarrollo tecnológico. Esto implica que en gran medida la sociedad y sus subsistemas no están hechos a la medida del ser humano: la tecnología no se desarrolla a la par de las capacidades cognitivas humanas y muy difícilmente la evolución social coincidirá con los intereses, deseos o anhelos de algún individuo o algún grupo de individuos, sea cual sea el interés que los agrupe:

El hombre no es la medida de la evolución de la tecnología ni de los sistemas autopoieticos en los que está enredado. Solo puede afirmarse como la contingencia congelada que llamamos individuo. De allí, que la teoría de sistemas de Luhmann solo cite irónicamente al hombre como la trascendencia de la sociedad. La idea que subyace a esta provocación teórica es bien sencilla: la sociedad excluye de sí al “hombre completo”. (Bolz 2006, 16)

En la propia Biología, términos como autopoiesis y emergencia han venido a complejizar y, a la vez, a permitir una observación más profunda del fenómeno de la vida en sus distintos niveles evolutivos, articulando, como Varela y Maturana lo hacen, la evolución al fenómeno mismo del conocer y la construcción de la realidad que experimentamos. Daniel Dennett, filósofo de la Ciencia, la conciencia y la intencionalidad, se refiere así al impacto de estas perspectivas en nuestra observación del funcionamiento biológico de nuestro propio cuerpo:

Lo que hoy sabemos es que somos un conjunto de miles y miles de millones de células de miles de tipos diferentes. La mayoría de las células que componen nuestro organismo provienen del óvulo y el espermatozoide a cuya unión debemos nuestro origen (aunque también hay millones de células que hicieron autostop, pertenecientes a miles de linajes que viajan de polizones en el organismo) y, para decirlo con la mayor claridad posible de una vez por todas, no hay una sola célula de las que forman parte de nosotros que sepa quiénes somos, o a la que le importe saberlo. (Dennett 2006, 16)

Lo peculiar de esta visión del organismo humano³⁷ es su similitud con la descripción luhmanniana de la sociedad como una organización en la que no tiene, ni necesita, un sistema centralizado de organización jerárquica funcional. Sistemas como el organismo humano y la sociedad no requieren para funcionar una conciencia unitaria que así se los ordene, tampoco requieren una supervisión constante por parte de la conciencia o de cualquier tipo de autoridad que supervise todos los procesos. De esta forma podríamos preguntarnos: ¿quién se debe detener a pensar en el sistema circulatorio para que este bombee sangre por el torrente sanguíneo a través todo nuestro cuerpo? o ¿quién requiere de un control meticuloso de todos los procesos de descomposición químicos que operan al alimentarnos para que nuestro sistema digestivo digiera los alimentos que comemos? La complejidad de un orden así se asienta en que el orden no se establece mediante la unidad

³⁷ “Las células que nos integran están vivas, pero hoy sabemos sobre la vida lo suficiente para percibir que cada célula es una unidad mecánica, un microrobot en gran medida autónomo... ..Es que hoy sabemos que los milagros de la vida –el metabolismo, el crecimiento, las funciones de autorreparación y defensa y, claro está, la reproducción- se realizan por medios cuya complejidad puede maravillarnos, sin que sea en absoluto milagrosa. El organismo no necesita un supervisor sensible para que el metabolismo funcione, ni es necesario un élan vital para desencadenar mecanismos de autorreparación, y las incesantes nanofábricas de la división celular producen duplicados sin que sea necesaria la intervención de deseos fantasmagóricos o fuerzas vitales especiales.” (Dennett 2006, 16)

integral de sus componentes, sino a través de una compleja interrelación en la diferencia; por lo tanto, el secreto de su comprensión obligaría entonces a una búsqueda de la unidad en la diferencia. Éste es un tema recurrente del pensamiento luhmanniano y, en especial, de su comprensión de la relación entre el ser humano y la sociedad:

De hecho, desde esta óptica el concepto mismo de ser humano se vuelve problemático porque, justamente, eso que la tradición ha concebido como unidad debe ser pensado como cúmulo de diferencias. En este sentido, el ser humano no es un sistema, sino que está constituido por diversos sistemas, uno de los cuales resulta de fundamental importancia para la teoría de Luhmann, a saber: el sistema psíquico. La relevancia de este sistema en la arquitectura teórica de Luhmann tiene que ver con el hecho de que, al igual que los sistemas sociales, las conciencias de los individuos operan en el médium del sentido. Compartir al sentido como médium operativo ha posibilitado el desarrollo de acoplamientos estructurales, sumamente fructíferos desde el punto de vista evolutivo, entre conciencia y comunicación. La emergencia del lenguaje es uno de los ejemplos más claros de esta coevolución. (Monteagudo 2006, XXVIII)

2.3 La comunicación

La comunicación cumple para Luhmann un papel fundamental: ejerce al mismo tiempo el rol de “el sustrato de la realidad social” y el de la operación que reproduce lo social reproduciéndose a sí misma; esto se debe a que para Luhmann la comunicación es algo así como la estructura base de la realidad social, y en su “forma primitiva” o “constitutiva” es radicalmente binaria (pensemos aquí en la dinámica del código de cada subsistema). De esta forma explica Javier Torres Nafarrate la comprensión binaria del fenómeno comunicativo en Luhmann:

La comunicación es un fenómeno radicalmente binario. Lo binario debe entenderse en el sentido de las matemáticas: un sistema de valor relativo de base 2. Las únicas cifras de este sistema diádico son 0 y 1. Cualquier otro número vendrá representado por una sucesión de estos dos símbolos.

Transferido este pensamiento al campo de la comunicación, tenemos que el fenómeno comunicativo es de dos guarismos ya que, en su estructura ultra elemental, está traspasado por los símbolos: sí/no=aceptación/rechazo=consenso/disenso. (Torres Nafarrate 2007, XIII)

La comunicación sería entonces un “sistema de diferencias”, que en su “estado basal” constituye por un lado la existencia del “mundo social” previa al individuo (y a los grupos sociales) que introducen en ella “valores, sentimientos, discriminaciones”, etc., y por otro, en su operación, es “la parte constituida preeminentemente como una conformación social” del fenómeno del conocer, dotando a la sociedad, y no al individuo o a su conciencia, del rol del “portador de sentido por antonomasia”³⁸:

La comunicación en su forma constitutiva primaria definida como código, como sistema de diferencias, no siente, no posee conciencia, no valora, no discrimina, no es ni buena ni mala para el ser humano, es simplemente un suceso ciego...” y más adelante “...Luhmann habla de esta constitución primaria de la comunicación como si fuera el verdadero sustrato de la realidad social. Con eso quiere decir que la comunicación, en su estado basal, es el mundo social que existe previamente a que el individuo o los grupos humanos opten por introducir – en la misma comunicación- valores, sentimientos, discriminaciones. Luhmann cree que las experiencias sociales de comunicación que se repiten a través del tiempo son depósitos permanentes de esta estructura primitiva (Torres Nafarrate 2007, XII)

Sin embargo, la comunicación aquí se entiende como un proceso necesario dentro de su propia dinámica operativa: cuando la comunicación se construye se toma a sí misma como base para su propia reproducción y, en este sentido, la comunicación previa sirve como base a la comunicación posterior. Pero, no se entiende como un acontecimiento necesario

³⁸ Este argumento estaría fomentado sobre una tradición que pasa por la lógica analítica y la lingüística: “El argumento no es nuevo: la filosofía analítica con Quine partía del convencimiento de que nuestras afirmaciones sobre el mundo no se confrontan con la experiencia como algo singular, sino como un “cuerpo de afirmaciones”. Frege votaba a favor de que el portador originario de del sentido es la proposición; Quine pensaba más bien en el conjunto de la teoría. Luhmann –en una especie de progresión ascendente- piensa que el portador de sentido por antonomasia es la sociedad”. (Torres Nafarrate 2007, XI)

desde una perspectiva histórica; la comunicación es improbable tanto en su forma unitaria como en los tres elementos que la componen (como veremos a continuación), es, por lo tanto, entendida también como un acontecimiento contingente que supone un alto grado de especialización evolutiva:

...la comunicación es una síntesis resultante de tres selecciones: información/darla-a-conocer/entenderla. Cada uno de estos componentes es en sí mismo un acontecimiento contingente. La información es una diferencia que transforma el estado de un sistema, es decir, que produce una diferencia. Si ya cada componente de la comunicación, considerado en sí mismo, es improbable, con mayor razón lo es la síntesis de todos ellos. Pero la comunicación misma tiene que cargar con esa improbabilidad inmanente. ¿Cómo es posible la comunicación y en dónde está puesta su idoneidad? Son preguntas condicionadas por la solución (o mejor dicho, transformación) que se dé al problema de la inmanente improbabilidad de la comunicación. (Luhmann 2006, 145 y 146)

La comunicación está constituida así por la síntesis de tres selecciones distintas que operan en cada acontecimiento evolutivo y como vemos, en cada propuesta de comunicación, la comunicación debe lidiar con su propia improbabilidad. Este es un tema fundamental para entender la especialización funcional de los subsistemas en la sociedad, en general, y la función específica de los MCM como subsistema autopoiético, en particular, en torno a las formas específicas en que codifican y construyen formas comunicativas diferenciadas funcionalmente. Xavier Torres Nafarrate plantea pensar la comunicación mediante una metáfora: se refiere así en dos momentos distintos a cualidades del universo, descritas desde la física, que podrían servir como analogía al “universo de la comunicación”, es peculiar que trabajos a un nivel tan amplio como la física teórica moderna planteen pautas de observación y paradojas similares a las de esta teoría de la sociedad:

...la teoría social de Luhmann está cimentada sobre el fundamento de que la sociedad es pura comunicación. Ésta constituye un universo autocontenido: un mundo. Esta aseveración debe entenderse en el sentido utilizado ya por la física: “la condición de contorno del universo es que no tiene ninguna frontera. El universo estaría completamente

autocontenido y no se vería afectado por nada que estuviera fuera de él.
(Torres Nafarrate 2007, XIII)

Y más adelante plantea que:

Ese universo de comunicación puede ser pensado en el inicio de su *big bang*, como una comunicación infinitamente pequeña e infinitamente densa que está en expansión. Este proceso –cuya característica más relevante es que el mecanismo por el que se reproduce su operación está clausurado–, se puede explicar recurriendo a la solución de un desarrollo que se está expandiendo sin temor de que llegue a colapsarse, gracias a que se agrupan estructuras cada vez más comprensivas al estilo de: sistema solar/galaxias/grupo local. Su traducción en sistemas sociales sería: política, economía, derecho, arte, salud, religión, educación. Se está hablando pues, de galaxias de comunicación. (Torres Nafarrate 2007, XIX)

Estas reflexiones dan cuenta del carácter operativamente distinto de la comunicación como sistema autopoiético en referencia a los sistemas psíquicos, como la conciencia, y justifican el situarlos en dos niveles de análisis distintos. Este enfoque procura dar cuenta de sus diferencias fundamentales y respetar su autonomía operativa situándolos en niveles de análisis distintos sin suponer que uno tiene más valor que el otro. Esto no implica que no existan relaciones entre ellos, sino que procura utilizar conceptos que permitan comprender su forma particular de relación. Esta relación se da mediante interacciones mutuas que, en forma de “irritaciones”, serán gatilladoras de cambios en cada sistema, y no pueden ser tomadas como: “*instrucciones provenientes del entorno*” (Maturana y Varela, “El árbol del conocimiento”. 1984, 50) :

Es esto lo que confiere a la comunicación su sentido y, al mismo tiempo, su independencia en cuanto sistema operativo autónomo. En consecuencia, los conceptos con los que la comunicación es descrita deben en su totalidad desprenderse de cualquier tipo de referencia al sistema psíquico y referirse al proceso de producción de la comunicación por la comunicación (Luhmann 1993, 23)

En este sentido la sociedad es para Luhmann pura comunicación, comunicaciones que se enlazan con nuevas comunicaciones, y por lo tanto un “universo autocontenido” que se expande y transforma en el tiempo. Dentro de este marco la comunicación tendría, en palabras de Torres Nafarrate, al menos tres elementos operativos:

- Informa al sugerir los datos (información) que causarán cambios, no determinados previamente, en el estado del sistema receptor.
- Remite, a informaciones previas y a un cuestionamiento posible de los motivos del comunicador de la información en cada momento.
- Supone un estado de comprensión comunicacional, que no es de tipo psicológico, necesario para servir como base a todo tipo de enlaces comunicativos. (Torres Nafarrate 2007, XVIII)

En lugar de partir entonces de la necesidad de la comunicación, partimos de la improbabilidad de la misma. Es entonces tarea de la sociología definir cuáles son los mecanismos mediante los cuales la sociedad vuelve probable lo improbable, de alguna forma estabiliza el espectro infinito de la comunicación, y que pape juegan los medios de comunicación en esta tarea. Existen para Luhmann tres tipos de medios de comunicación social: los medios de difusión, los medios de consecución y finalmente el subsistema de los MCM, en el cual nosotros nos centraremos. La sociología debe ser capaz entonces de explicar el fenómeno comunicativo no solo en su radical contingencia sino en su permanente lidiar con su propia improbabilidad. Para este punto el concepto de medios de comunicación es fundamental:

En lugar de esto, el concepto de medios de comunicación nos debe explicar de qué manera —sobre la base de la comunicación— se vuelve probable lo improbable: la autopoiesis del sistema de comunicación llamado sociedad. (Luhmann 2006, 155)

2.4 Introducción a una sociología Luhmanniana de los MCM

La realidad de los medios de masas, el libro que Luhmann dedica al estudio específico del sistema social de los MCM, pertenece al grupo de sus últimas obras, publicado en 1995 apenas 3 años antes de su muerte. Esta obra se destaca por tratar un tema no tan tradicional, como podrían ser la política, la economía o las leyes, para la sociología permitiendo observar más claramente, por un lado, “*el carácter no tradicional de su teoría*” junto al “*carácter radical de su pensamiento*” (Moeller 2006, 121)³⁹, y, por otro, el modo en que la teorización de este subsistema específico es “*un asentamiento de descarga de toda la teoría de Luhmann. Cada una de las frases está precedida por una arquitectura conceptual que él trabajó durante 40 años*” (Torres Nafarrate 2007, IX), siendo al mismo tiempo una de las aproximaciones teóricas más interesantes de su obra y un momento de la misma donde se puede apreciar la magnitud y profundidad de toda su construcción teórica.

Si bien Luhmann permanentemente afirma el carácter no jerárquico ni centralizado de la sociedad moderna, y la imposibilidad funcional de una dominación de un subsistema sobre los demás, aboliendo la posibilidad de encontrar un núcleo central de la sociedad sobre el que todo gire o un subsistema fundamental del que todos los demás dependen, sí admite la posibilidad de un “*crecimiento desigual de los sistemas funcionales*” donde aparentemente “*sugiere que los sistemas pueden tener diferentes importancias en tiempos distintos, y en el curso de la evolución social algunos sistemas, para decirlo así, ganan terreno mientras otros pierden relevancia y eventualmente desaparecen*” (Moeller 2006, 121). Dentro de esta perspectiva, el sistema de los MCM sería sin duda una de las “*estrellas ascendentes*” dentro de los sistemas sociales, esto se debería, entre otras razones, a que: los MCM cuentan, como sistema autopoietico, con una estructura de rápida variación que ligada a su código específico, como veremos más adelante, y a una marcada movilidad sistémica le permiten jugar un rol muy importante en la sociedad moderna en sus permanentes transformaciones y autorepresentaciones. Los MCM informan a la sociedad sobre sí misma y operan, a la vez, asumiendo y produciendo el supuesto de que la sociedad moderna es una sociedad inestable; por lo tanto, su función jamás se detiene:

En cuanto sea válida la tesis —muchas veces sostenida en la teoría de sistemas— de que sistemas altamente móviles con estructuras de rápida

³⁹ Todas las citas de este libro serán traducción nuestra.

variación son especialmente aptos para dirigir a sistemas más tardos, radican aquí oportunidades particulares para los medios de masas. Es irrefutable que, en las últimas décadas, han aumentado considerablemente tanto el refinamiento alcanzado por los medios de masas para fijar realidades, como también la seguridad de sus efectos, sobre todo en el sector de la publicidad. La publicidad puede estar motivada por la esperanza de alcanzar éxito en las ventas, pero su función latente está en producir y consolidar criterios del buen gusto para aquellas personas que carecen de él; es decir, surtir de seguridad de juicio respecto a las cualidades simbólicas de objetos y modos de conducta. (Luhmann 2006, 875)

Es parte fundamental del interés de este trabajo el investigar algunas de las razones históricas que podrían guiar este rápido, y aparentemente permanente, ascenso de los MCM en el sistema social y observar cómo estas guías históricas servirían para comprender de manera más integral la sociedad moderna dentro del peculiar observatorio teórico luhmanniano. En cierto sentido, al ser los MCM tan modernos deberíamos poder observar en sus análisis las características innovadoras, en teoría social, del análisis luhmanniano como pueden ser sus rasgos *“no humanistas, globales, policontextuales y radicalmente constructivistas”* (Moeller 2006, 122).

Ahora, el acercamiento de Luhmann a los MCM puede parecernos contraintuitivo, en el sentido en que se opone a lo que consideramos propio del sentido común. El sentido común nos dice que: los MCM son entidades tecnológicas de manipulación, es decir, aparatos técnicos de manipulación y dominio refinado, que obedecen principalmente a la expansión y consolidación conflictiva de otros campos de la sociedad como la economía o la política. Esta visión es alimentada por la propia información que producen los MCM en todas sus versiones: no podemos limitar los MCM a los canales o periódicos tradicionales sino también debemos incluir sus variantes “alternativas” o “independientes”. Pensemos por ejemplo en como gran parte de las teorías de conspiración y de dominación mediática son también productos de los MCM. Podemos tomar como ejemplo los libros, revistas, artículos, etc., producido masivamente para un público anónimo, de un crítico tan

reconocido de los MCM, tanto a nivel político como académico, como Noam Chomsky⁴⁰, o en el contexto nacional: a la organización de izquierda *Vientos del pueblo*⁴¹ y sus “órganos de comunicación”.

En la vida cotidiana no tenemos problema al vivir y guiarnos por dos tendencias aparentemente contrapuestas, contradicción especialmente aguda en los sociólogos, que guían nuestro observar diario: por un lado, tenemos una desconfianza indisoluble sobre los medios, los intereses no enunciados que tienen y su tendencia a manipularnos, y, por otro, el hecho de que gran parte de nuestras opiniones, nuestras ideas y la información que manejamos en general provienen de ellos. Esta situación es incluso más interesante cuando nos preguntamos por la fuente de nuestras dudas y sospechas de manipulación; pues, nos damos cuenta entonces que inclusive aquellos aspectos que nos llevan a desconfiar de los propios medios suelen provenir de ellos:

Los medios de masas construyen su propia credibilidad, pero al mismo tiempo cavan su propia tumba, puesto que se deconstruyen a sí mismos con la reproducción de su propia operación: con la permanente contradicción de sus componentes textuales, constatativos y performativos (...) es importante comprender la problemática de las posibilidades limitadas de manipulación y el surgimiento de la sospecha de manipulación correspondiente, como algo interno al sistema y no como un efecto que los medios de masas producen en el entorno. Se entiende por sí mismo que los efectos que se producen en el entorno son diversos e incalculables. La pregunta importante es como el sistema de los medios de comunicación de masas reacciona ante la aporía que se reproduce

⁴⁰ Ver su libro: (Chomsky, Los guardianes de la libertad 2000) y una visión más actual: (Chomsky 2012).

⁴¹ *Vientos del pueblo* publica mensualmente una revista llamada *Conciencia revolucionaria*, su circulación es gratuita y toca una gran cantidad de temas económicos y políticos desde una perspectiva, según su auto denominación, de izquierda radical. La gratuidad de la revista no resuelve la problemática pues este elemento no es un requisito ni de inclusión ni de exclusión para ser un MCM, incluso buena parte de los datos, cuadros y estadísticas que utilizan provienen de los MCM tradicionales como *El Comercio* o *El Universo*. Este caso es un ejemplo de, como veremos más adelante, como los MCM no excluyen de su operación la sospecha de manipulación sino que la implican, trabajan sobre ella, y de esta forma no requieren el reconocimiento de una realidad incuestionada, más bien producen una realidad cuestionable que ellos mismos cuestionan sistemáticamente.

permanentemente del informar bajo sospecha insuperable de manipulación. (Luhmann 2007, 61)

Esta, aparentemente contradictoria, problemática no se soluciona sino, más bien, se multiplica con los así llamados “medios alternativos”: la imposibilidad de comprobar “fácticamente” todas las informaciones provenientes de los medios, en sus diversos formatos, no se elimina cuando los que construyen esta información se reconocen como miembros de alguna tendencia política o de alguna organización de protesta social, más bien la duda y la sospecha se duplican. La distinción entre medios manipulativos/medio veraces, o también la distinción entre verdad/manipulación, realiza un *re-entry* y de esta forma se pregunta: ¿la observación de los MCM a través de la distinción verdad/manipulación es en sí misma verdadera o manipulativa? Como vemos esto podría continuar hasta el infinito; por lo tanto, este esquema de observación es contradictorio y paraliza la observación si se desea responder a la pregunta que plantea. Esto genera un bucle sin salida en la pregunta de ¿cómo saber si la información de los MCM se corresponde con “la realidad” de lo acontecido? ya que la pregunta carece de una respuesta plausible en términos operativos, es decir, no se puede resolver apelando a una comprobación directa:

...a los medios de comunicación de masas lo verdadero les interesa bajo límites muy restringidos (...) el problema no está propiamente en la verdad, sino en la selectividad ineludible (aunque siempre exista el deseo de regularla) de los medios de comunicación. Así como los mapas no pueden corresponder a la magnitud y los detalles del territorio, así como Tristram Shandy no estuvo capacitado para narrar su propia vida; así, no puede existir una correspondencia punto-por-punto entre información y hecho, entre realidad operativa y realidad representada. (Luhmann 2007, 42)

Entonces las posibles respuestas, si se quiere seguir apelando a la distinción medios manipulativos/medios veraces, adquieren un carácter ético, político o religioso. Estas tres posibles respuestas, que no agotan el espectro de respuestas, suelen aparecer combinadas con diversas variantes:

En el caso político se afirma que: los MCM alternativos sí producen una visión veraz de la realidad social porque su interés es retratar la realidad tal cual es en contraposición al

ocultamiento que realizan los medios hegemónicos, esto en función de resistir al dominio presente o lograr una reivindicación posterior. Nótese que esta visión puede ser utilizada tanto desde posiciones de izquierda como de derecha, incluso puede ser aplicada por medios “tradicionales” (como en el país Teleamazonas o Ecuavisa) ante medios “públicos” autoritarios (como en el país serían EcuadorTv o Gamavisión). Sin embargo, esta respuesta no resuelve la problemática sino que la difumina en un problema de reconocimiento o filiación, que puede tener matices: políticos, culturales, étnicos, económicos, etc. La respuesta suele traducirse en un: reflejamos la verdad porque nos oponemos a “ellos” (que manipulan).

La perspectiva ética o ética-profesional, se formula más o menos así: los medios alternativos sí representan la realidad, como realmente es, porque tienen intenciones informativas y no políticas, es decir, lo que les interesa es la verdad y no el poder. Aquí la verdad está ligada al hacer el bien, a la fidelidad con la realidad y a una apelación de confianza en la ética profesional como medio para resolver la pregunta que nos planteamos. Sin embargo, esta respuesta nuevamente no resuelve la pregunta, pues únicamente nos da acceso a la autorrepresentación de los medios sobre su propio operar, más bien, a la autorrepresentación de los individuos que participan en ellos y como se observan a sí mismos en su trabajo, pero no resuelve la imposibilidad de comprobación: la sustituye por una comprobación del carácter ético/profesional de los miembros de los medios. Se reduce el problema así a una declaración semántica de principios por parte de la organización y a procesos de atribución de estados internos individuales tales como honorabilidad, nobleza, rectitud, etc. Esta perspectiva supone que la veracidad de la realidad representada es entonces una cuestión de “buenas intenciones” y la confianza en las mismas es la prueba última de la autenticidad de la realidad representada.

Lo que llamamos la perspectiva religiosa, que nunca está aislada sino que complementa las dos anteriores, puede formularse así: no hay ninguna forma posible de comprobar si los MCM dicen la verdad entonces lo que se necesita es un acto de fe, una confianza ciega en una representación de la realidad, no por su veracidad (pues la misma es improbable) sino por el valor que tiene el acto mismo de depositar esa confianza. Ahora, el valor de ese acto está siempre mediado por componentes políticos (la lucha ideológica implica tomar postura), culturales (todos los grupos culturales tienen derecho a ser representados), étnicos (la historia de un pueblo debe ser contada en sus propias palabras), etc. Lo importante aquí es que este tipo de argumentación supone también que no debe haber

dudas respecto a la fidelidad con que se representa la realidad, o, en otras palabras, que la duda debe ser zanjada por un acto de fe.

Ahora, estas son todas posibilidades de respuesta a la pregunta arriba formulada. Pero, como en toda comunicación, existe también la posibilidad de no responderla, y entonces se abren dos panoramas posibles: operamos sin cuestionar ni preguntarnos nada sobre los medios, o la otra opción es sencillamente intentar no interactuar con ellos de ninguna forma. Esta última opción es quizás la más compleja de todas; renunciar por completo a los MCM en nuestra época es renunciar simultáneamente a la visión de nuestra sociedad mundial. Es indudable que esto lo han comprendido ya los movimientos de protesta e incluso los intelectuales, que siempre se han destacado por definir sus propias identidades lejos de la Industria de masas. Podemos pensar por ejemplo en *Slavoj Žižek*, uno de los más reconocidos críticos de la cultura popular y, sin embargo, también uno de los pensadores más mediáticos de nuestro tiempo. Sus análisis sobre: películas, libros, tendencias comunicativas, tecnologías mediáticas, organizaciones y personajes de los MCM, etc., son retransmitidos precisamente por los MCM, y es precisamente por esta condición que podemos acceder a ellos. En palabras de Luhmann: “*A primera vista parecería que los intelectuales constituyen una excepción, pero ¿qué serían y quién conocería sus nombres si no fuera por los medios de masas?*” (Luhmann 2006, 125)

Esta tendencia que articula: la duda, la sospecha, la confianza y la expectativa en referencia a los MCM se intensifica en la sociología cuando intenta tomar a los MCM como su objeto de estudio. Es entonces, cuando las más altas expectativas y las más profundas decepciones sobre el progreso técnico, científico y comunicativo se combinan en los diagnósticos sobre los MCM. Javier Torres Nafarrate se refiere así a este fenómeno:

En el entendimiento cotidiano se piensa, por ejemplo, que la política, la economía, la cultura..., encuentran en la tecnología de los medios el recurso de su propio proceso de expansión. Los medios son precisamente eso: medios. Todo el peso de la reflexión moderna sobre los mass media está centrado en una crítica al poder incontenible y deshumanizado de la tecnología maquinal: de ella se esperaba que desbarbarizara al hombre. (Torres Nafarrate 2007, X)

Hay un problema fundamental en toda tarea científica, que cobra impresionante relevancia para la tarea de la sociología, que consiste en observar los esquemas de observación

previos y observar así sus puntos ciegos. La moralización de las preguntas fundamentales de la sociología si bien nos trae cierta calma, cierto sosiego que se encuentra al localizar al culpable, también conlleva un bagaje determinista del que no siempre somos conscientes. Una pregunta moralista preforma, por supuesto, una respuesta moralista. El problema reside en que si deseamos comprender la realidad debemos encontrar una distinción adecuada para observarla. La cuestión fundamental reside en que una pregunta mal formulada oculta el problema, lo mistifica, lo naturaliza y así lo preserva. Pensemos, por ejemplo, en las posiciones moralistas religiosas ligadas a la inteligencia artificial, la clonación, la ingeniería genética, etc., ¿permiten estas posiciones comprender los fenómenos y las innumerables problemáticas de los mismos? O ¿es este mismo esquema de observación el que petrifica la observación y oculta la problemática? Así se refiere el mismo *Slavoj Žižek* a esta problemática:

Los problemas que estamos confrontando no pueden ser respondidos por ningún sistema ético tradicional, antiguo. Tampoco la religión ni la ética secular estándar. Lo que sabemos por la biogenética o las ciencias cognitivas sobre nuestro cerebro es que hay increíbles posibilidades de conexiones cerebrales a computadoras y demás. Se podría cambiar genéticamente nuestros niños, nuestro ADN, no hay reglas claras en esto. Lo más significativo de esta confusión fue que Jürgen Habermas, el más alto representante de la izquierda liberal secular alemana, y el entonces cardenal Joseph Ratzinger escribieron juntos un pequeño volumen contra la amenaza de la biogenética. Ellos, grandes oponentes, bregaban por poner límites. No es una respuesta suficiente. Me parece que vivimos un momento de crisis ética, pero no me refiero a la queja habitual conservadora de la pérdida de valores. Me refiero a que estos valores están en crisis desde sus cimientos. Vivimos tiempos muy abiertos e interesantes. (Žižek 2013, 1)

Una de las labores fundamentales de la sociología actual, y lo ha sido desde siempre, es encontrar las distinciones, las estructuras de observación que nos permitan realizar las preguntas adecuadas. El formular las preguntas precisas es entonces fundamental, pues la pregunta (como esquema de observación) preforma ya las respuestas que se obtendrán de ella. La estructura de la pregunta determina ya la forma de la verdad que construirá y

contiene ya los puntos ciegos que la estructuran. En este sentido, utilizando la fórmula de Marshall McLuhan, la pregunta es la respuesta.

Luhmann resuelve la problemática del esquema de observación que procura encontrar, o denunciar, la falta de verdad de la representación mediática, no respondiendo a la pregunta, sino: cambiando la pregunta. Con otros términos y con otras distinciones, la observación se transforma y, así mismo, las posibilidades de comprensión también. La propuesta de Luhmann es superar esta postura, tanto teórica como práctica, tomando como base una observación enraizada en el constructivismo operativo. La intención luhmanniana es comprender a los MCM como un subsistema propio de la sociedad moderna, cuyo alto grado de diferenciación le permite constituirse en un sistema operativamente clausurado con una organización autopoietica. Esto significa, que los MCM se deben pensar más allá de la manipulación y, por lo tanto, también fuera de la distinción entre verdad/no verdad, que le corresponde a otro subsistema funcional: la Ciencia. Desde esta perspectiva, el intento de buscar al titiritero detrás de la escena se revela contraproducente para la sociología y para cualquier intento de comprender los MCM en la modernidad. Esto se debe a que al aplicarse este esquema de observación frente a los MCM, no se hace otra cosa que ocultar sus estructuras y organización particulares y, por lo tanto, se minan las posibilidades de comprensión y acción. De esta forma, la solución y el problema mismo se transforman:

La solución del problema no depende de si encontramos, como fue usual en la novela del siglo XVII, un maquinador de intrigas escondido en el trasfondo (como los sociólogos creen). Aquí nos enfrentamos a un efecto de la diferenciación por funciones de la sociedad. Este efecto es observable y sobre él se puede reflexionar, aunque hay que advertir que no se trata de una especie de misterio que una vez que se descubriera, todo quedaría resuelto. Más bien tendremos que hablar de un “valor específicamente propio” (*Eigenwert*), o de un “comportamiento especialmente propio” (*Eigenverhalten*) de la sociedad moderna: una suerte de *functores* recursivamente estabilizados que, aunque se debe su genética y su función, permanecen en su estabilidad. (Luhmann 2007, 3)

Esto significa, que los MCM son un modo específico de comunicación en la sociedad moderna, un modo específico de reducir, y también de complejizar, la complejidad. En este

sentido los MCM son un subsistema social funcionalmente diferenciado con los grados de autonomía que eso implica: su operar particular hace parecer que su comunicación proviene de otros sistemas o que sirve a otros sistemas, pero más bien es capaz de transformar todo tipo de temas, mediante un código específico, en comunicaciones propias logrando un nivel operativo análogo al de sistemas como la ciencia o la economía:

Lo que se designa como medios de masas es para Luhmann una forma de comunicación que se sitúa en el mismo nivel de operación que la política, la economía... en otras palabras: la comunicación de los mass media no es- por más que ésa sea la ilusión óptica habitual- ni política, ni economía, ni derecho, ni arte, ni ciencia. Es un tipo de comunicación que da la impresión de ser todo eso, pero que debido a la configuración de un código propio transforma dichos temas en logros específicos de la comunicación de masas. (Torres Nafarrate 2007, X)

2.5 Tecnología y emergencia: la comunicación masiva y su organización

La comunicación masiva, así como la comunicación misma, es un orden emergente, y aquí la noción de emergencia es fundamental para comprender la relación entre el médium del que emerge un fenómeno o un acontecimiento, y la posterior autonomía del mismo. Para la sociedad, por ejemplo, los sistemas biológicos, las conciencias, la tecnología, el ambiente, etc., son necesarios como base de su emergencia y de su operación continua, pero una vez que emerge de estas condiciones adquiere una dinámica y organización propia que no puede ser reducida directamente a los elementos anteriores:

Ese fenómeno constituye, como ya se hizo mención, un universo autocontenido, o visto desde otra perspectiva, un orden emergente. Emergencia quiere decir, por encima de todo, autonomía. Emergencia es un mundo que no coincide punto por punto con las condiciones de posibilidad sobre las que se sustenta y de donde ha surgido. (Torres Nafarrate 2007, XIX)

En este sentido, la sociedad abarca todas las comunicaciones posibles, incluyendo tanto las lingüísticas y verbales, como aquellas que se refieren a manifestaciones no verbales⁴², que de manera inevitable componen cualquier contexto comunicacional, además de los medios simbólicamente generalizados como: el dinero, el amor, el poder, la ley, la salud, etc.

Ahora, podemos comprender con mayor amplitud el espectro que cubre la comunicación, y el potencial de los MCM como subsistema dentro de un entorno así. No es extraño entonces el nivel de diferenciación funcional y complejidad al que pueden llegar los MCM si tomamos en cuenta, por un lado, las tecnologías comunicativas que le sirven de base y, por otro, el casi infinito espectro temático a partir del cual construye sus observaciones. Sin embargo, no podemos derivar su organización específica de las condiciones existentes en el entorno; su existencia y sobre todo su funcionamiento no pueden ser explicados bajo una visión determinista en la relación entorno/sistema, es decir, el sistema no existe porque el entorno así se lo exija o lo necesite, más bien su existencia y su organización se justifican a sí mismas, en su propio operar, el sistema da cuenta a la vez de su contingencia y de su deriva evolutiva.

Luhmann define a los MCM como: *“todas aquellas disposiciones de la sociedad que se sirven, para propagar la comunicación, de medios técnicos de reproducción masiva”* (Luhmann 2007, 2). Esto incluiría todos los medios que caen clásicamente en esta definición: periódicos, radio, televisión, revistas, libros, las películas, la fotografía, etc., siempre y cuando sean producidos masivamente y sus receptores sean anónimos, y desconocidos. Esta última cualidad es fundamental para Luhmann, en el momento de pensar los MCM como un sistema funcionalmente diferenciado, pues, para él, el salto fundamental en la historia de los MCM se da precisamente cuando, gracias a las tecnologías expansivas de la comunicación, como la imprenta por ejemplo, se hace posible no solo prescindir de la presencia de los actores en la comunicación, sino que se la elimina: *“entre el emisor y el receptor no debe haber interacción entre presentes. La interacción quedará excluida por el intercalamiento de la técnica y esto acarrea consecuencias muy amplias para definir el concepto de medios de comunicación de masas...”* (Luhmann 2007, 3)

⁴² Tales como la postura, los gestos, la expresión facial, la inflexión de la voz, la secuencia, el ritmo y la cadencia de las palabras.

Este salto cualitativo fue posible solo cuando las condiciones tecnológicas lo permitieron. Para Luhmann el salto decisivo a nivel tecnológico, y posteriormente comunicativo, fue el apareamiento de la imprenta. Su consolidación en el entramado social permitió la reproducción masiva de materiales escritos y esto tuvo efectos enormes no solo sobre otros campos de la sociedad, como la religión y el arte, sino también, sobre la escritura misma. En un principio la escritura sola no fue suficiente para eliminar la interacción entre presentes debido a que se la utilizaba prioritariamente como fuente de apoyo para la comunicación oral; Luhmann describe así el papel de la imprenta en la constitución de los MCM y su diferenciación funcional: *“La exclusión de la interacción entre presentes la produjo la imprenta, ya que multiplicó el acervo de materiales escritos con tal fuerza, que hizo que los efectos producidos por todos los participantes ya no fueran ni efectivos ni visibles...”* (Luhmann 2007, 23) La diferenciación funcional es un rasgo específico de la sociedad moderna, es la forma en la que los subsistemas modernos se autoorganizan y la propia organización de la totalidad social está construida entonces sobre las diferencias específicas de cada uno de estos subsistemas en su proceso de diferenciación, generando subsistemas autopoieticos que se especializan en diferentes funciones y en cuya diferencia reside la unidad de la sociedad moderna:

Bajo el concepto de “diferenciación” habrá que entenderse la emergencia de un sistema parcial de la sociedad que realiza las características específicas por las que se construyen los sistemas: reproducción autopoietica, auto organización, determinación de las estructuras y, por sobre todo, clausura de operación. Se trata en estos casos, no solo de un fenómeno que un observador empeñado en ello puede llegar a observar, sino del proceso mediante el cual un sistema se diferencia a sí mismo. El análisis del sistema de los medios de comunicación se sitúa, por tanto, en el mismo nivel del análisis del sistema económico, del sistema de derecho, del sistema político de la sociedad, y a pesar de todas las diferencias, llama la atención lo que tienen de comparable. (Luhmann 2007, 36)

Como en todo fenómeno social, desde la perspectiva luhmanniana, el sentido comunicativo no lo contiene la tecnología en cuanto componente maquinal, sino la estructura comunicativa que emerge del médium tecnológico. De esta forma, Luhmann prescinde del

componente estrictamente tecnológico para su análisis y se adentra en la exploración de su componente puramente “social”:

Luhmann prescinde de los aspectos tecnológicos de la comunicación. La razón es que la parte propiamente maquinal (chips, parabólicas, fibras ópticas...) no es portadora de sentido. Por tanto, la investigación se ciñe a las estructuras sociales del sentido que se derivan de estos medios de masas. Desde el punto de vista del sentido, la característica decisiva de los medios de masas, es que, gracias a la base tecnológica, han logrado superar aquel tipo de comunicación que hacia indispensable la interacción entre presentes. (Torres Nafarrate 2007, XXI)

Las tecnologías de la expansión comunicativa, como la imprenta en un inicio y toda la tecnología electrónica posterior, jugaron aquí un papel fundamental: el papel de ser una “diferencia fecunda” que permitiría el posterior desarrollo, diferenciación y clausura de los sistemas funcionales. En este caso para la emergencia de los MCM:

La tecnología de la expansión toma aquí el papel que representó el dinero en la economía: ser tan solo un medio que hizo posible la construcción de formas que, distinto a lo que sucede con el medio mismo, enlazan operaciones comunicativas. Estas formas, a su vez, hacen posible la diferenciación y la clausura del sistema. (Luhmann 2007, 3)

Luhmann agrega más adelante, en relación a este modo de estructuración que es común para la evolución social y en particular para la formación de otros subsistemas sociales, una reflexión acerca de la economía y la política, enfocándose en sus respectivas “diferencias fecundas” que permitieron un salto cualitativo con el tiempo:

Más bien la evolución acaece debido a disposiciones altamente específicas: por ejemplo, el descubrimiento de la moneda, que da por resultado un proceso de diferenciación del sistema económico; o también, por ejemplo, el descubrimiento de la concentración de poder en los cargos públicos, que desemboca en la diferenciación de un sistema político. Para decirlo de otra manera: para la evolución es necesaria una diferencia fecunda que, bajo condiciones favorables, conduzca a la

emergencia de un sistema y que después se encuentren los ajustes pertinentes en la sociedad (Luhmann 2007, 23)

2.6 Diferenciación como duplicación de la realidad

Si bien, el análisis luhmanniano deja a un lado el análisis de *“la materialidad de la comunicación”*, debido a que la tecnología en cuanto tal no transmite sentido ni participa de la comunicación, incluye en su análisis la *“recepción de la comunicación”*; esto quiere decir, que el enfoque estará en observar si la comunicación es comprendida o no, por el o los receptores, de manera que esta pueda servir como base para comunicaciones posteriores. Es vital tomar en cuenta que si bien la base tecnológica es indispensable para la existencia y funcionamiento de los MCM, ésta no es parte de sus operaciones y en este sentido no lo afecta directamente de ninguna forma sino más bien delimita y estructura desde fuera lo que es posible en los MCM sin controlarlos. Una teoría de los MCM no puede olvidar esto, entonces podría valorar, por un lado, el papel fundamental de los elementos y evoluciones tecnológicas en el establecimiento de organizaciones emergentes y, por otro, el carácter emergente de la secuencia operativa de todos los sistemas autopoieticos:

El proceso mismo de expansión comunicativa es sólo posible a causa de la tecnología. El modo de operación de la tecnología estructura y delimita lo que es posible en la comunicación de masas. Esto no debe pasar desapercibido en una teoría sobre los medios de comunicación de masas. Sin embargo, no hay que tomar esta forma de operar de las maquinas, o su vida interior electrónica o maquinal, como operación constituyente del sistema de los mass media. No todo lo que es condición de posibilidad de las operaciones de un sistema, llega a ser parte de su secuencia operativa (esto es válido para todo el mundo orgánico y para todos los sistemas autopoieticos. (Luhmann 2007, 5)

Esto implica, para Luhmann, un ámbito específico para la comunicación y su modo de llevarse a cabo. No basta con la intención comunicativa ni con la acción comunicativa;

siempre debe haber un receptor, un intérprete de la información en todas sus formas: *“Una comunicación se lleva a cabo únicamente cuando alguien ve, oye, lee- y cuando ha entendido de tal manera que de allí se desprenden una comunicación posterior. La acción comunicativa sola no es, pues, comunicación”* (Luhmann 2007, 3).

Esta definición tiene consecuencias muy interesantes para la comprensión de los MCM, por ejemplo: existe una inseguridad fundamental que no es posible suprimir en los MCM producto de la conjunción de dos tipos de “selectores” que no pueden ser organizados ni planificados centralmente, estos son la disposición de emitir la comunicación (por parte de los MCM) y la disposición de conectarse a ella (por parte de la audiencia). La dinámica diferenciada de ambos selectores causa que los MCM no puedan calcular en todo momento la aceptación y las exigencias del público, más bien deben darlas por supuestas para continuar su operar, actuando todo el tiempo sobre una incertidumbre funcional, que le exige, por un lado, “estandarizar” la comunicación y, por otro, diversificar y diferenciar sus programas. Aquí se abre, estructuralmente, una brecha que restringe el operar de los MCM, pero que, a la vez, permite que los distintos participantes tomen del espectro comunicativo de los MCM lo que consideren adecuado para sí mismos en su medio. De este modo en su forma de comunicación los MCM *“no pueden hacer justicia a la exigencia de que la comunicación se ajuste a cada individuo en particular”*, y esta condición a la vez restringe y potencia el espectro comunicativo (Luhmann 2007, 4).

Los MCM poseen también un modo particular de operar frente a las contradicciones propias que surgen producto de la complejidad y diversidad que plantea un modo de comunicación en la que la presencia no es necesaria: a diferencia de la interacción entre presentes, la comunicación en los MCM no puede dar cuenta el ámbito “real” de receptores que forman parte de la comunicación y la coefectúan. De esta forma, no pueden dar cuenta del “circulo de recursividad” comunicativa de manera concreta, viéndose obligados a mantener su funcionamiento se haya entendido o no su comunicación previa. Evitan así, que la comunicación se bloquee; en este sentido, ésta “falla” o incapacidad de los MCM es fundamental para su operar, pues de este modo se obligan a sí mismos a seguir operando a pesar de las contradicciones y fracasos posibles:

En gran medida, la presencia diáfana debe quedar subordinada. Esto es válido sobre todo cuando la realización del entender (o malentender) debe ser tomada en cuenta en la siguiente comunicación dentro o fuera

del sistema de los medios de masas. Esta incompetencia de los mass media, tiene la ventaja de que los lleva a no considerar de manera estrecha el círculo de recursividad de la comunicación: los mass media, al no dejar que la comunicación se bloquee por el fracaso y las contradicciones, se obligan a procurar un público idóneo y a experimentar con posibilidades. (Luhmann 2007, 6)

Ahora, podemos hablar de la realidad de los medios de masa en dos niveles distintos, refiriéndonos a dos niveles de observación distintos, siempre referidos a la posición de un observador. No se trata aquí de dudar de la realidad de la comunicación mediática sino más bien de situar nuestro punto de observación y, por lo tanto, de diferenciar niveles de observación:

No dudamos que tal comunicación acontece de manera fáctica (aunque tratándose de teoría del conocimiento se tendría que decir que todas las afirmaciones- incluyendo esto- son aseveraciones de un observador y en esa medida, adquieren su propia realidad en la operación del observador (...) para preservar esta distinción, hablaremos (siempre en relación a un observador) de realidad primera y de realidad segunda observada (Luhmann 2007, 6)

El primer nivel de observación hace referencia a la “realidad real” de los MCM, es decir al nivel de sus operaciones, que le permiten reproducirse a sí mismos y diferenciarse de su entorno; esta sería una observación de primer orden, es decir, una observación de sus operaciones. En este nivel, si nos situamos en la teoría luhmanniana, no estaría la base tecnológica de su funcionamiento (su “materialidad técnica”), sino más bien su operar comunicativo efectivo (su materialidad comunicativa), es decir

la comunicación ininterrumpida que se lleva a efecto en ellos (cuya realidad consistiría) en su propia operación: se imprime, se difunde, se lee, se captan emisiones. La cantidad ingente de comunicación se produce al preparar, después, al discutir lo que se ha emitido cubren como enredadera este acontecimiento” (Luhmann 2007, 5).

El segundo nivel nos remite a los MCM como observadores de la realidad, más precisamente como constructores de su propia realidad, y por lo tanto nos conduce a una observación de sus observaciones (una observación de los MCM como observadores), es decir una observación de segundo orden. Este nivel de análisis nos remitiría a aquello que aparece como realidad para los MCM, es decir de lo que es su realidad:

...lo que aparece como realidad para ellos, o aquello que los otros tienen por realidad porque lo han tomado de los medios de comunicación. En terminología Kantiana: los medios de masas crean una ilusión trascendental. Entendiéndolo de esta manera, el quehacer de los media ya no se verá simplemente como secuencia de operaciones, sino como secuencia de observaciones (Luhmann 2007, 6).

Dentro del marco del constructivismo operativo (al que Luhmann se adhiere), la realidad de un sistema o de un observador es producto de sus propias operaciones y no un simple conjunto de datos obtenidos del “mundo exterior”. El proceso de construcción de realidad se realiza sobre dos supuestos: el primero es que las operaciones de un sistema constituyen un sistema que se reproduce a sí mismo, y la segunda es que un sistema solo puede observar cuando es capaz de distinguir entre autorreferencia y heterorreferencia. Esto no implica, que la realidad no exista, sino que debe ser pensada siempre desde el punto de observación de aquel que la experimenta: no puede ser pensada como independiente y trascendental, es decir, como un objeto previo y posterior a toda experiencia, sino como construcción emergente nunca completa, siempre inalcanzable:

La tesis del constructivismo operativo no conduce a una negación del mundo y no discute que no haya realidad. Sin embargo, no presupone que el mundo sea un objeto, sino más bien lo considera como lo reflexionó ya la fenomenología: como horizonte inalcanzable. Por esta razón no existe otra posibilidad que la de construir la realidad y eventualmente de observar como los observadores construyen la realidad (Luhmann 2007, 9)

Y en este sentido: *“se puede conocer la realidad solo porque no se tiene contacto con ella”*.⁴³ Esto quiere decir, que tanto los objetos como la realidad misma que

⁴³ Conferencia en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, septiembre de 1988. Citado en (Luhmann 2006, XXI).

experimentamos no son disposiciones trascendentes que se nos imponen o que asimilamos pasivamente, más bien surgen como *eigen-valores*: valores estabilizados que emergen en operaciones recursivas infinitas. Esto significa, que la realidad emerge como construcción del sistema mismo, no como condición a priori del entorno. Esto acontece en el médium del sentido en el que operan tanto la sociedad como los sistemas mentales. De esta forma, el conocimiento mismo de la realidad es una operación absolutamente histórica, no remite a esencias originarias de las *identidades de sentido*, sino a procesos recursivos de observación y operación sistémicas, siempre contingentes, en los que la realidad está en permanente construcción:

...el que las identidades de sentido (objetos empíricos, símbolos, signos, números, frases...) solo puedan producirse recursivamente tiene consecuencias epistemológicas de gran alcance. De esta manera, por un lado, se esclarece que el sentido de dichas identidades se extiende más allá de lo que se capta en el momento de la operación de observación; por otro, precisamente esto no quiere decir que dichos objetos se ‘den’ desde siempre, incluso cuando no se observan. Se aprecia todavía, por debajo de las premisas de la concepción tradicional lógico-ontológica de la realidad, otro nivel, otro ocurrir operativo donde principalmente se constituyen los objetos y la capacidad de señalarlos. En la medida en que las recursiones remiten a algo pasado (al sentido ya conocido, ya probado), remiten únicamente a operaciones contingentes cuyos resultados están disponibles en la actualidad; no remiten, por consiguiente, a orígenes fundantes. Y en la medida en que las recursiones remiten al futuro, envían a posibilidades de observación infinitamente numerosas, esto es, al mundo como realidad virtual —de la que no puede saberse todavía si será alimentada por sistemas (¿cuáles?) a través de operaciones de observación. (Luhmann, La Sociedad de la Sociedad 2006, 90)

Ahora, esto es válido también para las personas sociales, para los individuos, que aparecen en la comunicación en general y en la comunicación masiva en particular. Luhmann afirma que únicamente las operaciones del sistema ocurren en el sistema, es decir, que si el ser humano está en el entorno de lo social entonces no puede ser parte de las operaciones

comunicativas, pero sin embargo, lo observamos como si fuera parte de ellas. Lo que acontece aquí es la conformación o, más bien, la construcción de *eigen-valores o tokens* para *eigen-comportamientos* (Von Foerster 1981) por parte de los subsistemas, y en nuestro caso de estudio en la construcción de esquemas recursivamente estabilizados de observación generados en los MCM. Los individuos o personas que aparecen en los reportajes, en las noticias y en el entretenimiento (en todas sus formas) no son los “individuos reales” sino más bien valores comunicativos estabilizados recursivamente que emergen en el lado interno de la distinción sistema/entorno y, en este caso, son el producto del acoplamiento estructural entre los MCM y las conciencias. En un sentido más amplio, son un constructo social producto del acoplamiento estructural entre la sociedad y el entorno humano. Así, el ser humano que observamos en la comunicación masiva no es sino un constructo social, que el sistema utiliza, a la vez, para reproducir sus operaciones y para “*estimularse permanentemente, echando una mirada al entorno biológico y psíquico del hombre*” (Luhmann 2007, 108) En esta medida, precisamente porque lo que acontece en el entorno es infinitamente complejo, inalcanzable e incalculable, el sistema no puede reducirlo a sí mismo, debe, por lo tanto, leerlo, interpretarlo constructivamente y esto conlleva, en la dinámica de los MCM, al surgimiento de caracterizaciones y esquematizaciones del ser humano para cada campo programático:

En todos los campos programáticos está implícito el “ser humano” —claro está—, no como la reproducción real de todos sus procesos bioquímicos, inmunológicos, neurobiológicos y concienciales, sino simplemente como un constructo social. Como en todos los otros sistemas de funciones, este entorno operativo permanece inalcanzable y no puede ser reincorporado en partes, por eso surge la necesidad de que sea “leído”. La caracterización de ser humano que hemos descrito, esboza el punto en el que el lado interno de los límites del sistema (los medios de masas) puede hacer efectivo el acoplamiento estructural con el entorno humano. (Luhmann 2007, 109)

Esto permite que las operaciones del sistema se enlacen en relación a la temática “ser humano” y surja una oferta comunicativa que, en este caso, ofrece no solo la posibilidad de observar las operaciones sociales, sino también a los observadores sociales, en este sentido los MCM se encargan de adiestrarnos en la observación de observadores, y más aún en la posibilidad de definir nuestras identidades en relación a estas caracterizaciones del ser

humano. Esto ocurre, como en todo acoplamiento estructural, como coevolución de los sistemas sociales y los sistemas psíquicos, más no como una determinación mecánica y predecible de esquemas mentales derivados de esquemas sociales. Es importante resaltar que ambos permanecen abiertos a la estimulación, conservan su organización particular y que el propio acoplamiento estructural está abierto a las derivas evolutivas:

Los miles de fuegos pirotécnicos de los acontecimientos psíquicos son traídos en una forma tal, que pueden ser utilizados internamente en el sistema, además de que son presentados en una secuencia tan plena de distinciones que se hace posible que sean leídos psíquicamente. Como acontece siempre en los acoplamientos estructurales, estas relaciones son sumamente complejas como para hacer de ellas una exposición precisa con ayuda de conceptos como el de causalidad o representación. Estos acontecimientos psíquicos ni son arbitrarios ni pueden administrarse de manera pretendida. La coevolución de sistemas sociales y psíquicos ha encontrado formas que reproducen a ambos sistemas de manera altamente compleja y que sin embargo son, para cada uno de ellos, formas específicas: abiertas a la evolución. (Luhmann 2007, 109)

De esta forma, todo conocimiento, incluyendo el conocimiento de las condiciones de existencia de los objetos y los individuos que experimentamos al conocer, son una construcción. Por lo tanto la realidad misma que experimentamos es una construcción que posee, por supuesto, sus propias inconsistencias, paradojas, contradicciones, negaciones, ficciones, etc. (Luhmann 2007, 10), haciendo posible (y hasta adecuada) la duda. Como observadores no podemos distinguir entre condiciones de observación y condiciones de existencia, esto significa que como observadores podemos distinguir entre observar operaciones y observar observadores, pero no podemos determinar la realidad de ninguno de los dos prescindiendo de nuestras condiciones de observación. Entonces, la realidad de un sistema es siempre un correlato de sus operaciones; y, por lo tanto, si no tenemos contacto con la realidad debemos construirla, de allí que la pregunta central no sea ya ¿qué conocemos? Sino ¿cómo se conoce? El conocer es entonces la posibilidad de un observador de distinguir algo de su trasfondo mediante una observación que despliega una distinción, pero, para desplegar esta distinción el observador, que realiza la distinción, se oculta de su propia observación: crea así un espacio no marcado en el que tanto el observador como el mundo tal como es permanecen inobservables:

Todo observar debe distinguir para poder señalar algo, de esa manera separa al ‘unmarked space’ en donde se retira el último horizonte del mundo. La trascendencia que con ello a compañía a todo lo aprehensible se desplaza en cada intento de trascender la frontera mediante nuevas distinciones y señalamientos. La trascendencia está siempre presente como el otro lado de lo determinado sin poderse alcanzar jamás. Precisamente esta inaccesibilidad ‘liga’ al observador —quien a su vez es inalcanzable para la observación— a aquello que él puede señalar. (Luhmann 2006, 136)

Las pruebas mismas de realidad se realizan dentro de los límites del sistema no fuera de él. Estas condiciones son válidas también para los MCM: estos son capaces de diferenciarse operativamente de su entorno, realizando la distinción entre sistema/entorno, y luego reintroducen esta distinción en el propio sistema, ésta *re-entry* de la distinción se procesa como esquema de observación en que el sistema distingue entre referencias a sí mismo y referencias a lo otro, es decir, autorreferencia/ heterorreferencia. De esta forma el sistema duplica la realidad, construyendo realidad:

Así constatamos una duplicación de la realidad que lleva a cabo el sistema de observación llamado medios de comunicación de masas. De hecho los media comunican sobre algo: sobre algo distinto a ellos o sobre ellos mismos. Por consiguiente, se trata de un sistema que distingue entre la referencia a sí mismo (autorreferencia) y la referencia a lo otro (heterorreferencia). (Luhmann 2007, 7)

Si juntamos esta perspectiva epistemológica sobre la posibilidad misma del conocer, con la incapacidad operativa de los MCM de contrarrestar fácticamente todas sus referencias y verificar la concordancia de toda la masa ingente de lo informado (Luhmann 2007, 7), entonces se abre la posibilidad de observar a los MCM desde una perspectiva que supere la tradicional visión de los mismos como agentes de manipulación, sin dejar de lado elementos como: los entrelazamientos de la moral con la producción mediática, la producción de esquemas y scripts de actuación, la permanente relación de los MCM con la formación de las identidades sociales, el contenido simbólico de las ofertas publicitarias y los objetos que se ofrecen, etc. Sin embargo todos estos elementos no pueden distraernos del operar autopoietico de los MCM, más bien deben ser entendidos en relación a esa

dinámica propia del sistema, y sus acoplamientos estructurales desarrollados históricamente:

Por más obvio que parezca el hecho de que las empresas económicas no solo oferten sus productos a través de los medios, sino que, a sugerencia de ellos mismos, oferten también una visión de la cultura, y de la ética. (...) es necesaria, pues, una observación del tiempo más amplia, que se retrotraiga a los principios de la imprenta y, sobre todo, es necesario un instrumento teórico lo suficientemente abstracto que permita colocar la teoría de los medios de comunicación masivos dentro de una teoría general de la sociedad moderna. (Luhmann 2007, 12)

De esta forma, se construye un análisis sobre los MCM que: reconoce que el código de los MCM no es el mismo que el de la ciencia (es decir verdadero/falso), planteando un panorama analítico que se enfocaría en explorar y cuestionar el modo en que los MCM construyen su realidad que se toma como la realidad, y no tanto en observar cómo estos desvirtúan un mundo objetivo previamente dado:

Nuestra pregunta toma entonces la forma: ¿Cómo construyen los medios de masas la realidad? O de manera más compleja aludiendo a su propia autoreferencia: ¿Cómo podemos nosotros (sociólogos) descubrir la realidad de su construcción de la realidad? No se trata de ver cómo desvirtúan los mass media la realidad por la forma en que presentan los hechos. Esto supondría una realidad ontológica pre-dada, objetiva, y libre de toda construcción y además estaría presuponiendo en la base, la antigua esencia del cosmos. (Luhmann 2007, 11)

2.7 Código: universalidad de la especificación y la programación como doble selección

Todos los subsistemas poseen un código, un tipo específico de diferenciación semántica, mediante el cual filtran, procesan y construyen comunicación, en el caso de los MCM este código es el de informable/no informable. Este código permite una plasticidad tal para los MCM que puede construir una diversidad inmensa de representaciones y auto representaciones que mantienen andando velozmente su operar. Este proceso da la sensación de un simple “retransmitir” información de otros medios como la política o el arte, cuando, desde esta perspectiva teórica, los MCM construyen en efecto su propio espectro comunicativo y con ello su realidad: *“Dicho de manera más drástica... ..ni la información ni la representación que se hace en los medios sobre el arte, es arte; ni la información ni la representación sobre la ciencias, es ciencia; ni la información ni la representación sobre la política, es política.”* (Torres Nafarrate 2007, XX).

Todo subsistema funcionalmente diferenciado posee por lo tanto una forma de reactualizar constantemente la diferencia entre sistema/entorno, es decir, de diferenciarse y de conferir a sus operaciones una orientación hacia sí mismas, preservando la clausura operacional, y permitiendo que *“lo mismo determine a lo mismo”*. De esta manera, el sistema reconoce el enlace de las operaciones del sistema con operaciones del sistema mismo, afirmando la ausencia de necesidad de un contacto con el entorno. Esta forma recibe el nombre de codificación o código. El código es una forma con dos lados, una *“distinción cuyo lado interno supone el externo”*, cada lado posee un valor: el valor positivo y el valor negativo. La diferencia entre ambos apunta a la capacidad de enlazar de la operación del sistema: el lado positivo designa la posibilidad de enlace efectivo, mientras el negativo sirve como valor de reflexión (Luhmann 2007, 25).

En este código se soporta el sistema para autodeterminarse, en el caso de los MCM como vimos previamente, el código del sistema de los MCM es: información/no información, o informable/no informable. Mediante esta codificación el sistema determina cuáles operaciones le pertenecen y cuáles pertenecen al entorno, tomando en cuenta que la información de que algo ha adoptado el valor negativo (no información) es también una operación sistémica y por lo tanto una información. La presencia, negativa, del valor de reflexión hace presente la posibilidad de considerar algo como no informativo, es decir de que algo puede no ser parte de la operación del sistema, esto le permite diferenciarse del

entorno, pues de otra manera todo terminaría en la operación del sistema y así no tendría autonomía organizativa ni podría realizar su selección particular en la reducción de complejidad funcional (Luhmann 2007, 26). Así, describe Luhmann la dinámica e importancia de este código para el sistema:

El código, esta unidad específica de la diferencia, basta para determinar qué operaciones pertenecen al sistema y qué otras operaciones (codificadas de otra manera o incluso no codificadas) transcurren del lado del entorno. Se trata por consiguiente, cuando se habla del código, de una distinción que posibilita la autoobservación del sistema llevado de la mano la distinción sistema/entorno (Luhmann 2007, 26)

El código permite entonces la universalización de la función específica de los MCM, podríamos decir que en la especificidad del código está contenida la posibilidad de universalizarse de la función de los MCM en el universo de la sociedad. La diferenciación del subsistema encarnada en el código información/no información, sirve entonces como diferencia rectora que le permitirá al sistema presuponerse a sí mismo en su operación y tomarse como referencia de su operar. Esto significa que en su funcionamiento podrá ocuparse de todo aquello que sea susceptible de ser tematizado para su comunicación y, como sabemos, de principio esto incluye todo el universo informativo. Este remitirse constantemente a la especificación de su organización le permite universalizar su función, y en la especificación de su función, siempre operativa junto al código, está la posibilidad de compararse con otros subsistemas:

La indicación de un código específico que se refiere a un determinado sistema de función y que solo en ese sistema se utilizará como la diferencia rectora, es un primer paso en dirección de la comparación que se puede establecer con los otros sistemas. Como una de las características más importantes de una diferenciación con esas características, cuenta la relación de complementariedad entre universalismo y especificación. Sobre la base de la propia diferenciación, el sistema puede presuponerse a sí mismo, a su propia función y a su propia praxis, como punto de referencia de la especificación de su propia función (...) con ello, lo que alcanza es la universalización de la propia función. No hay nada que según su propia esencia no pueda ser tratado

por los medios de masas (lo que no niega que pueda haber determinadas prohibiciones jurídicas o convenciones políticas que determinen que algo no debe ser publicado). (Luhmann 2007, 37)

La selección no es un proceso simple de elección de temas que se encuentran circulando en el entorno, ya delimitados y listos para ser usados por los medios. En realidad, la selección es un proceso complejo que implica hacer emerger identidades (a manera de *tokens*) de aquello que no tiene nada esencialmente idéntico, nada sustancialmente compartido. Para que un tema aparezca como tal en los MCM debe haber ya un complejo proceso de condensación y ruptura, de climatización y descontextualización, lo que supone Luhmann es que, nuevamente, es el sistema que el produce sus propios objetos y dota de sentido para el sistema mismo dentro de su memoria operativa, esto produce redundancia y abre la posibilidad de establecer nuevas comunicaciones enlazadas a la recursividad comunicativa de la organización específica del sistema:

La selección misma es un acontecimiento complejo (...) cada selección descontextualiza y condensa determinadas identidades que por sí mismas no tienen nada de “idéntico” (de sustancial) y que solo pueden ser identificadas con referencia al contexto de la repetición, del uso recursivo. Con otras palabras: la identidad solo aparece cuando se quiere volver sobre algo (...) en toda selección pues existe un contexto de condensación, confirmación, esquematización y generalización a la base, que no se encuentra tal cual en el entorno sobre el cual se comunica. Esto es lo mismo que la afirmación de la tesis de que solo la comunicación, o todavía mejor, solo los mass media son los que confieren sentido a los sucesos. (Luhmann 2007, 57)

Si entonces, situamos el enfoque en la selectividad de los MCM podemos observar cómo esta característica fundamental de su operación entra en conflicto con otros subsistemas y sus propias formas organizativas. Por ejemplo, si observamos detenidamente la flexibilidad de los MCM junto a las disposiciones que el internet aporta, tomando ciertas características del mismo como pertenecientes a los MCM, cada vez las prohibiciones jurídicas y las convenciones políticas que procuran controlarlos se debilitan ante la ineficacia de la censura y la efectividad del acceso a informaciones ocultas. Hackers, activistas, o como se les quiera llamar, han visto en el Internet una forma de romper estos límites cuando lo ven

necesario. Tal es el caso de WikiLeaks y los decenas de miles de archivos que colocaron para el acceso de todo el mundo en la red. Esto no quiere decir que en un futuro será imposible mantener cierta información privada a través de leyes o convenciones. Pero si da señales de que cada vez los sistemas de censura pierden la batalla contra el deseo insaciable de los medios por buscar nueva información: *“Los medios de comunicación de masas son autónomos en el control de su propia selectividad: entre más fuerte es este peso de su selectividad, más grande es su valor de concentrar la atención”* (Luhmann 2007, 37)

El internet ha contribuido para que restricciones como los derechos de Propiedad Intelectual, sobre todo en la música, el cine y el entretenimiento sean casi nulos para aquellos que tienen un poco de agilidad en el uso de la Web. Si retrocedemos un poco en el tiempo podemos recordar uno de los primeros intentos de evadir la censura: el caso de Napster, el cual era un servicio que permitía subir y compartir archivos de música a través del internet, la respuesta de los artistas fue agresiva y lograron que el servicio deje de funcionar como estaba intencionado. No obstante hoy en día existen un sinnúmero de formas de acceder a estas bases de datos, lo que hace que servicios como Napster ya no sean necesarios para poder obtener pistas de música sin costo. Actualmente hemos visto como se ha intentado cerrar estos tipos de plataforma para compartir archivos, como en el caso de megaupload.com, el cual era uno de los sitios más grandes y populares en el internet. Si analizamos un poco el caso vemos que su cierre no contribuyó en nada al propósito del mismo y, por el contrario, empezaron a surgir una serie de plataformas de las mismas características con ansias de acaparar el mercado abandonado por megaupload.com. Mientras más masivo el internet es, las restricciones pierden fuerza de cobertura pues tienden a estar localizadas a nivel local, mientras el internet opera a nivel global.

En el tema de los derechos de televisión por ejemplo, la mayoría de las cadenas de este medio cuando transmiten cierto evento deportivo suelen prohibir que se retransmita dicho contenido por otro medio de reproducción masiva. No obstante las múltiples plataformas de *streaming* “pirata” en el internet dan a acceso a estos programas sin la necesidad de efectuar un pago previo, sin considerar lo que se cancela por el servicio de banda ancha por supuesto. Podemos concluir que los mecanismos para evadir la censura potenciada por el internet son hoy en día capaces de derribar políticas de propiedad intelectual que datan de décadas y que debido a la diversificación del internet cada vez es más sencillo para que un usuario de internet promedio pueda acceder a estos ductos de escape.

Ahora, como en toda codificación el valor reflexivo debe ser tratado desde el propio sistema, y en específico desde la otra cara o lado del código: lo ilegal desde lo legal, la enfermedad desde la salud, lo trascendente desde lo inmanente, etc. Lo que sucede en el caso de los MCM es que, como vimos, en principio los MCM son absolutamente inclusivos, en referencia a lo que puede convertirse en información, de esta forma potencialmente todo puede ser informativo/no informativo si puede ser tematizado por los medios. Sin embargo, no todo puede serlo al mismo tiempo pues entonces no habría diferenciación alguna y todo terminaría siendo parte de la operación del sistema. Esto implica que la definición última del porqué de cada codificación particular no puede ser dejada en manos del código mismo; las condiciones que posibilitan determinar algo como informativo/no informativo, es decir el operar mismo del sistema, pueden y, a la vez, no pueden ser constatadas. De alguna forma se debe limitar el horizonte de lo que es potencialmente informativo, debe existir entonces una distinción posterior que permita superar la paradoja entre información/no información, de lo contrario el sistema se deslizaría hacia un retorno infinito sobre sí mismo buscando una causa final o razón última para cada codificación. Existe una distinción que opera simultáneamente a la codificación que se encarga de resolver el problema de la circularidad mediante una interrupción: la distinción codificación/programación. Los programas prefiguran el campo de lo que puede acontecer como comunicación en los MCM y de esta forma delimitan lo que puede, y no puede, ser informativo:

Si se dejara en la total indeterminación el horizonte de lo que es posible informativamente, entonces las informaciones aparecerían en forma totalmente arbitraria y sin ningún tipo de sorpresa. Con este tipo de informaciones no se puede emprender absolutamente nada, ya que no aportaría ninguna cosa para el aprendizaje, y no sería posible el establecimiento de redundancias –que son las que, a su vez, delimitan lo que subsecuentemente es posible. (...) esto no es más que otra formulación de la tesis de que el código información/no información no es suficiente. Es necesario un programa que ordene lo que es posible esperar como información (o lo que no tiene valor informativo)...
(Luhmann 2007, 27)

Los programas sirven entonces como un segundo momento de la selección que opera paralelamente a la distinción informable/no informable, delimitando lo que es posible

esperar como información y prefigurando campos de selección dentro de los cuales entrarán las informaciones, estos campos pueden ser por ejemplo: la política, el deporte, el ocio, el arte contemporáneo, los accidentes, las catástrofes, etc. En este sentido, *“toda información está preorientada hacia una categorización que cubre el espectro de lo posible y en el que se prefigure el campo de elección de lo que puede acontecer como comunicación”* (Luhmann 2007, 28). De esta forma, los programas prefiguran él desde dónde se articulará la información, configuran por así decirlo *“la contingencia ordenada a partir de la multiplicidad caótica”* (Moeller 2006, 128). Existen, como tipología abierta, varios campos programáticos entre los que Luhmann menciona principalmente: las noticias y reportajes, la publicidad y el entretenimiento. Cada uno utiliza el código información/no información de una manera particular, seleccionando así la información también de una forma especial, entre ellos se producen varias relaciones y están ligados a los acoplamientos estructurales con otros sistemas, por ejemplo la publicidad sirve como acoplamiento estructural entre la economía y los MCM. (Luhmann 2007, 38)

2.8 Programación: noticias/reportajes, entretenimiento y publicidad

Las noticias y los reportajes conforman uno de estos campos programáticos. Es más fácil entenderlos, como tales, cuando se los observa como instancias de procesamiento y reprocesamiento de información. Este campo programático utiliza el código información/no información en una versión particular y se diferencia del resto de campos programáticos precisamente por su forma de seleccionar la información. Tanto las noticias como los reportajes trabajan con el valor de la sorpresa, de la novedad (por mínima que ésta sea) y dan valor a lo novedoso sobre lo cotidiano, es más, cuando se desea resaltar en los MCM el valor de lo cotidiano se lo presenta como novedoso, como lo nuevo dentro de lo nuevo. Las noticias marcan la forma en que *“el modo social de la observación de los acontecimientos empieza a emparejarse con el tiempo de los acontecimientos mismos”* (Luhmann 2007, 41) hasta el punto en que aparece en las transmisiones el tiempo real. Con el apareamiento del tiempo real, específicamente en televisión, se ponen de manifiesto las estructuras constructivistas de los medios acompañadas de una coincidencia cada vez más fuerte entre lo que acontece y como se representa lo acontecido, hasta el punto en que uno y otro son el mismo, ocupan el mismo tiempo y las propias potencialidades de los medios se manifiestan, a la vez, como sus limitaciones temporales y de manipulación:

Con todo, la televisión, al emitir las noticias tiene que cargar con sus propias limitaciones, lo que le reedita en credibilidad. La televisión está atada a la filmación del suceso en el tiempo real en el que sucede. Lo que acontece no lo puede filmar ni antes ni después (por ejemplo un juego de fútbol, una manifestación o un tornado) (...) la televisión está atada a una evidencia específica que se remite a la filmación simultánea del tiempo real del suceso (que no del tiempo real de la emisión ni de la percepción) y que diferencia claramente de la confección de los textos escritos. Para la manipulación del material elemental, la televisión, literalmente, “no tiene tiempo”. (Luhmann 2007, 61)

Las noticias dependen, entonces, de los acontecimientos diarios pero, a la vez, deben renunciar a que cualquier acontecimiento sea novedoso, en este sentido deben esperar a que acontezca lo sobresaliente para funcionar, pero implican ya en su operar que lo sobresaliente sucederá a diario. Esta apelación hacia la renovación constante encubre el hecho de que *“en este campo, los medios de masas difunden ignorancia, y para que esta no se note, lo realizan bajo la forma de hechos que deben ser permanentemente renovados”* (Luhmann 2007, 39)

Este afán por lo novedoso y su representación diaria, va acompañada de una tendencia hacia la asequibilidad intelectual; es decir, aquello sobre lo que los medios informan debe tomar en cuenta el círculo amplio y anónimo de receptores que tendrá: la facilidad de entendimiento será un principio selector más fuerte mientras menos especializado es un programa en relación a su público. Por ejemplo, las noticias diarias tienen un grado de asequibilidad intelectual muy grande ya que su especialización es baja, es decir, el público al que va dirigido es sumamente amplio, casi indeterminado. En otros casos como en los programas de divulgación científica el grado de asequibilidad intelectual es menor, porque el público está un poco más delimitado aunque permanece anónimo.

Estos dos criterios definen lo que podríamos llamar criterios de selección o *selectores* de información, éstos definen la relevancia informativa necesaria para que una información sea considerada como informativa, estos son algunos de los selectores principales de las noticias (que los reportajes comparten en algunos casos):

- La discontinuidad bien marcada: se pone énfasis en el rompimiento de la normalidad y el quiebre de la estandarización.

- Los conflictos: se enfatiza el carácter de “*desconocimiento autoproducido*” de los mismos: la definición del ganador y el perdedor remite al futuro y exige un trabajo de adivinación.
- El uso de cantidades: la cuantificación tiene un efecto sorpresivo: se observan datos imponentes en situaciones aparentemente insustanciales, la cifra da la sensación de lograr un conocimiento más profundo, el uso de cantidades posibilita la comparación entre condiciones pasadas y presentes, etc.
- La lejanía como referencia local: la información sobre lo lejano se aprecia más desde la perspectiva local donde ya todo parece conocido, lo extraordinario en la lejanía hace entrever la imposibilidad de que suceda lo mismo en lo local.
- La contravención de las normas: este selector posee varias variantes, en una de ellas se apela al escándalo como la presentación pública de las contravenciones: el escándalo teatraliza la escena, pone especial énfasis en la contravención y se encarga de alimentar el fuego del conflicto (pienses en los afamados, por su difamación, noticieros de farándula ecuatoriana, donde la apelación al escándalo traspasa el límite de lo ridículo y donde no es extraño ver como los propios relatores o presentadores están envueltos en los escándalos que difunden. Además, se sienten obligados a realizar una reflexión moral tras cada evento como si el público se los exigiera, cuando es en realidad el propio formato del escándalo el que implica la moralización del discurso. Nótese también, como casi ningún escándalo termina en una resolución, y cuando lo hace la resolución misma no es relevante ya para el noticiero. Esta dinámica que exige tematizar acontecimientos como escándalos diariamente, implica, para volver probable lo improbable, la construcción de individuos-escándalo en torno a los cuales giran todos estos noticieros y que suelen confluir en una misma disciplina deportiva. Estos programas vuelven probable lo improbable; que eventos cuya absoluta y admitida irrelevancia social sean admitidos diariamente como extraordinarios. Tienen por supuesto un valor de entretenimiento pero lo peculiar es su carácter de noticiero diario, incluso trabajan en tiempo real para avivar la indignación). Esto tiene como

efecto un reforzamiento del sentimiento de indignación que va acompañado de una momentánea relevancia de la norma (que solo aparece en la contravención), frecuentemente esto va acompañado de una ignorancia del contexto social de la contravención y del hecho de que mediante la indignación cada uno oculta la propia incertidumbre de cómo se actuaría en condiciones similares.

- La valoración moral de la contravención de las normas: se acompaña a la representación de las contravenciones con una valoración moral, esto no significa que los medios fijen los principios éticos y los impongan, sino, más bien, que valoran como necesaria el uso de los criterios morales a pesar de no darles un contenido claro, de esta forma irritan a la sociedad y a los individuos, reproducen la sensibilidad social pero sin acompañarla de una responsabilidad controlada. Se presentan a los héroes, los criminales, los embusteros, etc., moralizando el discurso pero sin dejar claro que es lo bueno/malo esencialmente por fuera de lo “desviado” de cada caso.
- Énfasis en la persona social como símbolo de certidumbre: se procura clarificar el proceso de atribución de las acciones, es decir, encontrar un culpable o un responsable, se velan los constructos sociales en función de acceder al individuo como centro de la acción, las personas adquieren relevancia en tiempos de incertidumbre pues aparecen como certidumbre presente, corporeizada y cuyos motivos son claros. Se apela al individuo “concreto” como símbolo de lo conocido en contraposición al futuro desconocido. De esta forma se procura volver visible el campo de lo incierto y personalizar la dinámica social en el individuo.
- Acontecimientos clave: son acontecimientos que pese a su condición extraordinaria, pueden enlazarse recursivamente con acontecimientos del pasado que han marcado la memoria social, construyendo así series. Esto puede acontecer tanto en situaciones traumáticas como las guerras, como en situaciones esperanzadoras como procesos de independencia o levantamientos.
- La exteriorización de opiniones: los MCM a veces se toman a sí mismos como objeto de información y de esta forma se toma como un acontecimiento el vertimiento de opiniones en medios radiales, televisivos, impresos, etc., para lograr

esto se puede preguntar o acechar a las personas, usualmente personajes valorizados como importantes para que den su opinión sobre algún tema. De esta forma los medios miden su propia huella, se da espacio para la autocrítica y se informan sobre el impacto que han tenido en la opinión pública o en el establecimiento de la agenda.

Si bien, todos estos selectores son válidos y dirigen el procesamiento, y reprocesamiento de información en el sistema, de manera general, existe otra instancia que también se encarga de este proceso pero con criterios distintos: esta instancia la ocupan las organizaciones. Las organizaciones trabajan en la selección de la información pero bajo la presión del tiempo y el espacio; su trabajo consiste en ajustar toda la información utilizable al tiempo y espacio disponibles. Utilizando ciertos patrones y reglas propios del campo profesional del periodismo, las organizaciones archivan información para reutilizarla en el futuro, se diferencian así de la tendencia hacia el valor de novedad de los selectores, de esta forma los complementan y delimitan para los marcos del trabajo requerido.

Los selectores, como toda forma, tienen también otro lado que está implicado en la forma misma. Lado que, si bien, permanece oculto en la selección misma, se conserva en la memoria y hace posible hallar las resquebrajaduras de la realidad que producen los MCM. Este es un caso de este fenómeno para el mundo que construyen las noticias:

Las discontinuidades no pueden prever para nada el futuro. Las acciones, las decisiones, las personas, los intereses locales no excluyen el que los incidentes puedan venir de fuera. Las cantidades no dicen nada acerca de las oportunidades de desarrollo –a pesar de que la política cree la ilusión contraria al haberse constituido en dotadora de dinero-. Las noticias producen y reproducen las inseguridades acerca del futuro –contra toda percepción de continuidad del mundo conocido. (Luhmann 2007, 55)

Hay temáticas que suelen permanecer durante un largo tiempo en la observación mediática, esto se debe a que en ellos se concentran una gran cantidad de los selectores que hemos definido. Cuando los MCM encuentran una temática como ésta no la sueltan con facilidad, incluso varios programas se ocupan de ella al mismo tiempo, cada una la construye a su manera y se diversifica de tal forma que puede ocupar al mismo tiempo reportajes, noticias, publicidad y envuelve al entretenimiento. Un ejemplo de este tipo de temáticas es la temática ambiental: ésta junta una cantidad tal de selectores y además contiene un grado

tan alto de escandalización, moralización e imprevisibilidad, sumado al hecho de que parece incontenible y casi apocalíptica, la convierten en un barril sin fondo del que los MCM pueden sacar novedad y sorpresa permanentemente:

Eso puede percibirse con mucha claridad en el caso especial paradigmático de cómo han aparecido los temas ecológicos y el sitio prominente que hoy ocupan. La rapidez de introducción y difusión de este complejo de temas seguramente se debe, en parte, a los movimientos de protesta que operan en la cercanía de los medios de masas, pero sobre todo se debe a los medios de masas mismos. Aquí se congregan muchos criterios de selección: grandes cantidades, reabastecimiento constante de las catástrofes, sucesos contingentes desencadenados por la técnica y conflictos ideológicos y políticos acerca de cómo enfrentar adecuadamente estos asuntos. Se añaden la referencia tanto local como supralocal, la afectación individual y la forma de amenaza en gran medida invisible: radioactividad, fábricas cerradas, sustancias químicas impalpables. Por otro lado, precisamente con estas condiciones de preferencia, se determina también lo que no se reporta, lo que permanece invisible. (Luhmann 2007, 133)

Los reportajes por su parte, comparten algunos de estos selectores pero también se diferencian de las noticias en su forma de procesar el código información/no información. Los reportajes trabajan ya no sobre un tiempo común a todos los espectadores sino sobre un estado de conocimiento común sobre el que se produce una diferencia, una novedad. Este efecto lo puede crear reactualizando noticias para agregarles algo nuevo y extendiendo el tiempo dedicado a ellas, podemos pensar, por ejemplo, en los innumerables reportajes sobre los héroes de guerra o los deportistas gloriosos venidos a menos. Estas informaciones nuevas se presentan como hechos consumados, tienen por lo tanto una pretensión de verdad, que sin embargo no es la misma que la de la ciencia. Con frecuencia tratan temas en función de expandir el ámbito de lo que se sabe sobre ellos: en este espectro trabajan junto a revistas de divulgación científica como la National Geographic y de este modo se han establecido canales enteros que elaboran su programación sobre la disposición de reportajes. Los reportajes suelen ser bien vistos, sobre todo por su valor de reactualizar en función de producir novedad: podemos pensar por ejemplo en reportajes políticos cuya

función es desenmascarar una verdad largamente enterrada, o un reportaje sobre un personaje público sobre el que se revela su historia privada y de este modo se lo destruye:

En la perspectiva temporal, aquello digno de un reportaje por los medios de masas debe ser nuevo, es decir, debe ser un suceso con un cierto valor de sorpresa (valor informativo). A partir de esto, se organiza la profundidad temporal (prehistoria, presuntas consecuencias) del reportaje. La dimensión social se presenta como conflicto aunque en el fondo existe la expectativa duradera de que finalmente se debería llegar a un acuerdo. La mayoría de las veces la presentación de conflictos va de la mano de juicios morales, los cuales renuevan de caso en caso la ilusión de que hay reglas (bajo la forma de puntos de vista que invitan a que cada uno participe en el juicio) para decidir los conflictos. (Luhmann 2006, 872)

Si bien, tanto las noticias como los reportajes operan con cierta pretensión de verdad, no lo hacen al modo de la Ciencia, es decir, su representación de la realidad no está guiada por una búsqueda de lo verdadero, para lo cual habría que excluir sistemáticamente lo no verdadero, es decir, limpiar constantemente a su representación del mundo de falsedad, sino, más bien, la verdad se vuelve relevante solo en medida en que pueda enlazarse al código información/no información, y este enlace lo puede realizar también lo no verdadero por lo que no requiere ser excluido de su operación:

Aunque la verdad, o la presunción de verdad, son indispensables para las noticias y los reportajes, los medios de comunicación no se orientan por el código verdad/falsedad (propio del sistema de ciencia), sino por el código propio de su campo programático: información/no información. Ello se reconoce sobre todo porque los medios no usan la verdad como valor de reflexión. Para las noticias y los reportajes no es decisivo que la no-verdad quede excluida de los reportajes. De manera distinta que en el campo de la ciencia, la información no se reflexiona para que quede fijada en el modo de la verdad y las falsaciones queden desterradas antes de que la verdad se afirme. El problema de la información noticiosa estriba en su selectividad... (Luhmann 2007, 57)

La publicidad es, a la vez, uno de los programas de los MCM más despreciados y uno de los más incuestionados, quizás por su abierta y desvergonzada estupidez. La publicidad es la forma clásica que asume la sospecha de manipulación y es tan clásica que ya damos por hecho que manipula: la publicidad quiere manipular, pero es tan “honesta” al hacerlo que de alguna forma pierde su encanto al acusarla de manipulativa. La publicidad es, también, uno de los fenómenos comunicativos esenciales a través del que se procura mostrar la dominación que otros campos, como la economía y la política, ejercen sobre los medios. La publicidad asume, entonces, la forma de una ridiculización de la verdad, una descarada claridad de los motivos y, lo más interesante es que, funciona sobre estos presupuestos. Es llamativo, sin embargo, el hecho de que tenga tan buena salud y encuentre en su propia “estupidez” el orden de su funcionamiento:

En el campo de los medios de comunicación, la publicidad es uno de los fenómenos más misteriosos. ¿Cómo pueden algunos miembros bien situados en la sociedad invertir tanto dinero en la publicidad, solo para confirmar su fe en la simpleza ajena? Es difícil no cantar aquí la alabanza de la necesidad, pero la publicidad funciona, y lo hace bajo la forma de la autoorganización de la estupidez. (Luhmann 2007, 67)

Es precisamente, en su abierta estupidez donde reside su misterio: la publicidad expone explícitamente, y se esmera al hacerlo, su intención de manipular. Declara sus motivos y su intención es conocida por todos, de esta forma se convierte a sí misma en el chivo expiatorio de los MCM: asume sobre sus hombros la cruz que pesa sobre todos los programas; es decir, en ella la voluntad de manipulación ya no es una sospecha sino que adquiere el carácter de verdad desvergonzada. Por lo tanto, el secreto de la publicidad no reside en una elucidación de los motivos o las intenciones que se mueven tras escena (pues estos son archiconocidos), sino, más bien, en los medios que utiliza para el montaje de éstos. La publicidad utiliza así medios cada vez más sutiles y refinados, junto a desarrolladas técnicas de opacidad, para comunicar mensajes que no guardan mayor secreto:

De súbito todo aquello que se sospechaba adquiere en la publicidad el carácter de verdad. Lo que la publicidad intenta es manipular, y trabaja con doblez para que este presupuesto de manipulación que la acompaña, quede firmemente establecido. La publicidad toma sobre sí, por así

decirlo, los pecados de los medios de comunicación de masas –como si así los otros tipos de emisiones informativas obtuvieran salvación-. Quizás esta sea la razón por la que la publicidad juegue con las cartas abiertas. En la publicidad se resuelven de un solo golpe, los tan discutidos problemas de la sospecha de los motivos. La publicidad declara abiertamente sus intenciones, pero refina y esconde con frecuencia los medios que utiliza. (Luhmann 2007, 69)

La propia profesionalización del campo publicitario ha generado carreras universitarias enteras construidas sobre la fe de poder manipular masivamente y sobre la creencia en la simpleza ajena generalizada. La publicidad opera, de principio, con la posibilidad del autoengaño y procura usar medios que limiten el tiempo para que la apreciación crítica no tenga intervalos en los que se puedan tomar decisiones pensadas. Los mecanismos psicológicos utilizados por la publicidad apelan a la atencionalidad inconsciente, a la inundación de la esfera cognitiva no por medio de la sobreabundancia de información, sino, por la ausencia de “intertextualidad” entre capsulas publicitarias e incluso dentro de en una misma capsula publicitaria. Por esto, la publicidad nos ha acostumbrado a pasar en cuestión de segundos de una temática a otra sin necesidad de establecer ninguna conexión. Podemos pasar de una temática deportiva que impulsa el culto por el cuerpo y la competencia a través de una bebida energizante, a una temática sobre las gallinas de campo y la forma en que sus patas amarillas aportan sabor a las comidas y son el aliado favorito de las amas de casa. La propia bifurcación de textos y sentidos opera dentro de una misma publicidad hasta el punto en que es casi imposible reconocer qué se está publicitando hasta el momento en que aparece la imagen, o el instante, final donde se muestra el logo de la compañía o el producto. De esta forma, la publicidad utiliza la memoria pero enfocándola en lo nuevo, en el instante cognitivo, y para esto, como sabemos, debe apoyarse en el olvido recursivo: *“La memoria se impregna con el recuerdo de lo siempre nuevo, pero sobre todo, con el olvido”* (Luhmann 2007, 68). La publicidad se vale de varias técnicas para lograr estos fines, entre ellas están: el uso de estructuras lingüísticas paradójicas, el esconder el objeto que se está publicitando, la descolocación de los intereses fijos, entre otros. Así describe Luhmann el uso de estas técnicas y sus objetivos:

Se recomendará ahorrar mediante el desembolso de cierto dinero; se designarán artículos como exclusivos, echando mano de una publicidad que los pone a la mano de cualquiera. Se recomendará un estilo rústico

para viviendas ubicadas en lo urbano. La técnica de la publicidad se basa en el cobro del contramotivo (...) la publicidad se las arregla para esconder también el objeto por el cual se pagará. En el arreglo de la imagen, sucede frecuentemente que el fin de la publicidad se encuentra escondido. Posiblemente esta confusión entre fondo/trasfondo y principio/fin, sirva para motivar a los que en primera instancia no están interesados en la publicidad: al esforzarse por entender, se ven obligados a fijar dicha publicidad en el recuerdo y, de tener éxito, a conservarla como interés. (Luhmann 2007, 70)

Ahora, la publicidad tiene, a través de estos mecanismos, dos funciones principales en el marco de la autoproducción de los MCM y sus prestaciones sociales: la primera es la de dotar de gusto a aquellos que no lo tienen por “naturaleza” y, en la sociedad moderna, aquellos somos casi todos. La segunda es la de establecer una estabilidad, siempre momentánea, entre redundancia y variedad en la cultura cotidiana. Ambas permiten el acoplamiento estructural de los MCM con otras esferas como el arte o la economía. La publicidad, en su dinámica de dotar de gusto, se establece como la posibilidad de convertir recursos económicos en recursos simbólicos sin necesidad de acudir a las instituciones sociales encargadas de este proceso; en la sociedad moderna la formación académica (en todos sus niveles) no basta ya para alcanzar riqueza económica de manera directa, entonces se abre la posibilidad contraria: se puede utilizar riqueza económica para aparentar formación académica y así también acumular, simuladamente, los recursos simbólicos que esto implica. Cuando, para utilizar la terminología de Pierre Bourdieu el pensador sociológico por excelencia del tema, el capital escolar no puede convertirse directamente en capital económico, entonces la publicidad se convierte en una fuente de gusto y revierte la relación: para qué estudiar si el capital económico puede: o comprar directamente los objetos que contienen capital simbólico, o, a través de la publicidad, hacerse con el saber general de lo que es de buen gusto. Entonces, la publicidad permite hacerse del saber simbólico de los objetos sin necesidad de acudir a la formación propia o al status social:

Desde que se declaró imposible que la formación posibilitada por el sistema educativo se convirtiera directamente en riqueza, la posibilidad contraria ganó terreno: que el dinero sirva para aparentar formación –y esto en gran medida gracias al crédito-. Esta función se refiere a la

cualidad simbólica –que no alcanza a expresarse de manera suficiente en el precio- de los objetos. Con su auxilio se puede, tanto óptica como verbalmente, hacerse de una seguridad que no se tiene por méritos propios –y ya ni si quiera se necesita comprar-, sino que la publicidad ayuda para esto de gratis. Esta función sustitutiva del gusto es más importante que la antigua función equivalente del siglo XVIII, que presuponía todavía la unidad entre estrato y gusto. (Luhmann 2007, 71)

La moda, por su parte, juega aquí un papel fundamental, pues es, por un lado, símbolo de exclusividad y buen gusto pero, por otro, para sedimentarse en toda la sociedad y lograr así reconocimiento de las capas medias y bajas, debe también generalizarse, salir del ámbito reducido de las elites y popularizarse. En este aspecto la publicidad juega un papel primordial pues no solo sirve de vehículo para la popularización en capas medias y bajas de la moda, sino que a través, de este mismo proceso imprime aún mayor presión sobre la moda para que ésta cumpla su renovación estructural permanente. Esta presión refuerza el aspecto transitorio de la moda, la obliga por medio de la creación de nuevas tendencias y diseños, o la tan conocida reactualización de tendencias enterradas, a permanecer en perpetuo movimiento si desea mantener su identidad, esto, por supuesto, la obliga muchas veces al ridículo autoproducido que la moda oculta a la perfección al apelar al buen gusto y a la estética de vanguardia. Por esto, la moda es siempre redundante y variada; para mantenerse siempre al filo de la vanguardia, por decirlo así, siempre joven, debe autoenvejecerse, y en este movimiento que valoriza lo siempre novedoso, hay también una buena cuota de autodesprecio.

Si bien la publicidad está estructuralmente articulada a la economía y, por lo tanto, a los fines de esta, esto no significa que la publicidad cumpla un fin económico en sentido estricto. La publicidad se ocupa del diseño de productos y mercancías, su función específica es el la ornamentación y, por medio de esta, la visualización permanente de lo novedoso y lo redundante. De esta forma, la publicidad cumple su función comunicativa en los MCM al encargarse del permanente redireccionamiento y la movilización de la atención; el hacerse visible, en los MCM, parece una necesidad, cada vez más coactiva, de las empresas. La racionalidad económica parece tomar otra forma en la publicidad: pues ya los ingresos provenientes de la misma no solo no son absolutamente calculables, sino también son desproporcionados si lo que se busca es un rendimiento eficiente entre inversión/ganancia. Por ejemplo, mercancías que han llegado a una expansión mercantil

global como la coca cola parecen ya no jugarse la posibilidad de crecimiento económico en la publicidad, sino más bien la posibilidad de mantenerse siempre visibles, siempre a la vista de todos, en esto se juega su posibilidad de sostenerse como novedad, a pesar de que ya para nadie lo es. De aquí, la libertad que se le otorgan a las esferas publicitarias: poco importa el estilo de diseño, los valores que se prediquen, la movilización de prejuicios y esquematizaciones discriminatorias, etc., mientras ésta se muestre capaz de movilizar la atención y de ofrecer una oferta comunicativa novedosa, por estúpida que esta sea. Para Luhmann esta es una muestra de cómo aún en sus acoplamientos estructurales, es siempre, el sistema el que se autoorganiza y se diferencia permanentemente de su entorno, en el caso de los MCM]: la economía, la política, el arte, etc. Así, describe Luhmann este efecto específico de la publicidad (hay que tomar en cuenta que si bien los valores datan de 1995 la reflexión es completamente actual):

Los motivos económicos con los que se racionaliza la inversión en publicidad parecen haber cambiado. Las inversiones en publicidad se han incrementado en relación a lo que se invierte en consumo. Únicamente para publicidad de automóviles en Alemania se invierten cada año más de 2 mil millones de marcos (más de 500 marcos por cada coche vendido). Aquí no se puede hablar de un cálculo del tipo lujo/beneficio. Más bien, parece que se trata de una coacción para permanecer, de manera fija, a la vista de todos. Esto significa que a las formas con las que se hace publicidad se le concederán cada vez más libertades, mientras muestren ser idóneas para movilizar la atención y mientras funcionen como comunicación. Justamente en la relación entre economía y publicidad, se encuentran buenos argumentos para mostrar el proceso de diferenciación del sistema. (Luhmann 2007, 74)

El logro evolutivo de la publicidad consiste entonces en establecer una estabilidad entre redundancia y variedad en la cultura cotidiana. La redundancia aparece como la permanencia de los objetos, las mercancías, los signos culturales, las compañías, etc., en el ámbito de la comunicación de masas y, por el otro lado, la variedad supone la posibilidad de que cada uno pueda distinguir productos en el mercado y que estos estén en permanente actualización. Esto se moviliza por medio de una ilusión que afirma: “lo mismo no es lo mismo, sino siempre algo nuevo.” Es en esta ilusión rectora donde se sustenta la posibilidad de pensar el mercado, tanto mercantil como comunicativo, como un juego entre

redundancia y variedad: cada empresa se ve obligada a presentarse como fiel a su tradición pero a la vez como fuente de algo nuevo, y esto es válido para cada producto también: de alguna forma cada producto lleva a cabo la tradición de su marca e introduce algo nuevo a la misma. Esta dinámica es especialmente llamativa en el mercado de autos, las marcas tradicionales como BMW, Mercedes, Suzuki, Honda, Toyota, etc., apelan siempre a su continuidad como organización como la fuente de su valor, pero al mismo tiempo deben presentar cada modelo como si superara al anterior: “un BMW siempre será un BMW” pero cada modelo debe serlo más que el anterior. Esto implica que cada modelo sea olvidable pero la marca no, se establece así una relación estructural entre: permanencia/novedad, continuidad/ruptura, olvido/recuerdo, estandarización/diferenciación, que se nos ha vuelto familiar en la vida cotidiana. El presente cotidiano nunca es entonces un estado de estabilidad redundante, sino siempre está lanzado a ser algo más que si mismo y tiene inscrito en su semblante: lo mismo no es lo mismo, sino siempre algo nuevo.

Por su lado, el entretenimiento es el programa de los MCM que construye más claramente un mundo, en el sentido comunicativo, y en el que participamos con mayor agrado en la vida cotidiana (dejando de lado o en segundo plano la sospecha de manipulación) a pesar de saber que *“evidentemente, el entretenimiento es un componente moderno de la cultura del tiempo libre, que tiene como función eliminar el tiempo que sobra”* (Luhmann 2007, 76). Esto, quizás se deba a que el entretenimiento aparece como una forma especial de juego social, en la que, a través de un corte en la realidad, se abre la posibilidad de que otro mundo opere simultáneamente, sin necesidad de negar la “realidad real” ni su continuidad; más bien, el entretenimiento, mediante la limitación del tiempo del juego, evita que se tomen en cuenta otras cosas y no se da oportunidad a otras cosas. Lo que decimos es que: al estar en el juego estamos entretenidos. A diferencia del resto de juegos sociales, en los que las reglas son fundamentales, el entretenimiento no realiza el corte en la realidad por medio de un cuerpo de reglas que deban ser vigiladas permanentemente para mantener el espacio y el tiempo del juego, sino que realiza el corte, sobre el cual se abre la posibilidad de colocar un segundo mundo, a través de una *“marca acústica u óptica”*. Esta marca puede aparecer como pantalla, como tono, como libro, etc., lo importante es que marque la diferencia entre un mundo interno y un mundo externo: en el mundo interno acontece el mundo del entretenimiento en cada versión particular, y en el mundo externo está ubicada la “realidad real”, esto siempre desde el punto de vista de un observador.

El entretenimiento tiene un principio y un fin, es decir, es episódico y esto permite al espectador distinguirlo de su propia vida que carece de esta limitación: el entretenimiento siempre puede ser experimentado por un observador con el esquema antes/después. De esta forma, en el lado interno queda contenido un mundo que no suspende a la realidad sino que opera de manera simultánea, permitiendo la distinción entre ambos y, también, el cruce de las fronteras. De aquí, el entretenimiento no es un mundo irreal, en el sentido de inexistente, sino una realidad ficticia que permite a los observadores observar otros observadores, que operan en la realidad ficticia, y tomar elementos de ese mundo para la definición de su propia identidad y su actuar en la vida cotidiana. Esto sucede sin la necesidad de negar el carácter ficticio (aquí ficticio puede ser descrito como escenificado, por eso el detalle de esa escenificación es muy importante) de ese mundo. Así, lo describe Luhmann:

Igual que en el juego, el entretenimiento presupone que el espectador, de manera distinta a con la propia vida, puede observar un principio y un fin, gracias a que puede experimentar un antes y un después. Por consiguiente, él acomoda de manera automática el tiempo del entretenimiento dentro de su propio tiempo. Pero el entretenimiento no es de ninguna manera irreal, en el sentido de nada inexistente. El entretenimiento hace surgir objetos reales autoproducidos; por así decir: objetos duplicados que posibilitan el cruce de las fronteras entre la realidad real y la realidad ficticia. En el lado interno de estos objetos se encuentra el mundo imaginado, que no es visible en la realidad real. (Luhmann 2007, 78)

Ahora, la forma que adopta el código de los MCM información/no información, en este programa es interesante en la medida en que trabaja estructuralmente acoplado a las conciencias de los seres humanos. Como sabemos, el entretenimiento no trabaja con valores de verdad, es decir, no procura que se le tome como la realidad misma o como dotador de información verdadera (esto no implica que no trabaje con datos o elementos reales), sino con la pérdida autogenerada de información, esto es, el código información/no información permanentemente renovado. La forma en que esto acontece es a través de la autogeneración de incertidumbre, que va llevada de la mano de la diferencia pasado/futuro, es decir, toda forma de entretenimiento produce incertidumbre que se resuelve en la misma obra apelando a aquello que ha establecido como su pasado contextual, a nivel de las motivaciones y acciones individuales, y la red que establecen éstas en la narración.

Los “sujetos” juegan aquí un papel fundamental pues a la vez aparecen como las corporizaciones de la historia contada, y permiten erigir el puente hacia la identidad de los espectadores. Estos “sujetos” son ficticios, productos del entretenimiento como comunicación, y en ellos aparecen con claridad, en contraposición a lo que sucede en la vida real, las motivaciones que guían su accionar (sean estas reveladas como trasfondo o como resolución). En este campo, lo que cuenta es la inseguridad autogestada, las sorpresas autoproducidas y la pérdida de incertidumbre autogenerada, que están permanentemente siendo renovadas como proceso estructural del programa. De esta forma, en cada episodio del entretenimiento, siempre limitado espacial y temporalmente, hay una oferta de incertidumbre, que no exige comunicación a cambio sino: resolución informativa. Esto significa que el espectador no debe reaccionar con comunicación sino con un adiestramiento de su percepción.

Lo que se espera del entretenimiento es que sorprenda a pesar de que se sabe, de manera anticipada, que ésta es justamente su forma de desarrollarse. Los espectadores aprenden a observar con esta misma estructura: esperan la tensión emocionante tanto como la resolución de la misma. Cada emisión tiene su tiempo para esto: las series y películas pueden postergar la resolución indefinidamente, realizando más episodios y más secuelas que harán perdurar la incertidumbre hasta cierto punto, pero los eventos deportivos como los partidos de fútbol deben resolverse en sí mismos para continuar siendo relevantes: a nadie le interesa un partido de fútbol que se juegue indefinidamente y cuyos resultados no puedan ser utilizados para enlazar las siguientes emisiones de manera emocionante. A esto se debe que los campeonatos deportivos en los que ya se ha resuelto al ganador, y a los perdedores, pierden relevancia, pierden interés al perder tensión y ya no interesan a nadie, excepto a aquellos que encuentran algo más que entretenimiento en ellos: como las barras bravas (nótese que en ellos ya no hay una distinción entre realidad ficticia y realidad real, el evento es su realidad y con toda razón acusan a los otros de “noveleros” pues para los demás es apenas una narración entretenida). De aquí, la valoración del fútbol como “el deporte más grande del mundo” por su capacidad de autogenerar incertidumbre, tensión, emociones intensas, etc., a pesar de ser permanentemente amenazado por los monopolios económicos, la marketización, las apuestas y otros tipos de corrupción. En el fútbol el contexto parece jugar un papel secundario: lo que se espera es que las tendencias se reviertan, las estadísticas se prueben falsas, que el peor derrote al mejor, que el pobre derrote al rico, que la improvisación se imponga sobre la estrategia, etc. El punto central es

que cada partido se debe jugar y resolverse en sí mismo, pues el resultado siempre es incierto y, en este sentido, puede ser sorpresivo.

Así, el entretenimiento se exige a sí mismo siempre algo nuevo y, esto lo diferencia del arte pues el problema no es la autenticidad sino la novedad de las obras, también nuevas formas de resolver esa novedad. Esto lo vuelve extremadamente riesgoso, podríamos decir, que el entretenimiento mismo opera inyectándose la incertidumbre de si podrá generar nuevas formas de incertidumbre autoproducida. Es interesante observar entonces como el entretenimiento procura abandonar a cada instante los estereotipos, algunos reemplazando detalles mínimos, pero esto a la vez aumenta el acervo de los mismos, cada vez hay más estereotipos y se vuelve más complicado sorprender al público, que ya de por sí está prevenido contra los estereotipos. Pero esto demuestra que los espectadores mismos no esperan que la verdad aparezca en el entretenimiento sino la novedad. Cuando se han saturado las temáticas comunicativas para el entretenimiento, podemos pensar en el cine de Hollywood por ejemplo, se recurre a introducir la novedad en aspectos cuantitativos y técnicos: las películas de guerra han sido hechas antes pero no con la magnitud y la calidad visual actuales, lo mismo para las películas de robots, invasiones extraterrestres, de superhéroes, comedias románticas, historias de venganza, etc. Lo importante, es que la tensión y la resolución deben ser producidas y resueltas en la película misma, y esto está claro para los espectadores, de allí que de la variedad del entretenimiento cada uno seleccione aquellos tipos de incertidumbre a los que desee autosometerse.

De esta forma, el entretenimiento utiliza sus formas previas y la memoria social, que genera en los espectadores, no para generar una visión unificada y prediseñada de la realidad, sino para forzarse a superarse a sí mismo. El entretenimiento no ilustra entonces como debe ser vivida la vida de una forma estática con un sentido unificado, más bien crea un acervo gigantesco de emisiones en las que los espectadores pueden observar a otros observadores, con sus propias motivaciones y pasiones, y esto activa en cada uno variedad incalculable de emociones y pensamientos, que los MCM, en ninguno de sus programas, puede calcular previamente, esto quiere decir, que los MCM no pueden observar sus efectos en la conciencias individuales y, por lo tanto, tampoco controlarlos:

Lo que acontece en el interior de espectador individual (ya sea que se explique mediante causalidades no lineales, desarrollo de estructuras disipativas, o *feedbacks* tanto positivos como negativos), es a final de

cuentas inobservable y no se puede controlar desde los medios de comunicación de masas echando mano de programas. Los efectos psicológicos son tan excesivamente complejos, indeterminados y diversos, que no es posible agruparlos dentro de la comunicación producida por los mass media. Más bien lo que acontece es que cada operación que acontece en el campo ficticio de la imaginación viene aparejada con una heterorreferencia, es decir: una referencia a la realidad real valorada conscientemente y que permanece como tema de todo acto comunicativo (...) el entretenimiento produce el permanente estar trayendo a referencia el mundo: para afirmarlo o para rechazarlo. (Luhmann 2007, 90)

El entretenimiento trabaja sobre esta imposibilidad en sus propias emisiones generando siempre nuevos esquematismos y estereotipos, de esta forma, el entretenimiento critica sus estereotipos previos y procura reemplazarlos por otros que en sí mismos sean novedosos: pensemos en la inclusión del “amor libre” en las películas por ejemplo. Esto implica también que para los espectadores sea también más difícil encontrar “formas auténticas” de relación que el entretenimiento no contenga. Uno puede encontrar en sí mismo posiciones semejantes, incluso querer aplicar los mismos esquemas de percepción y actuación en su vida, o radicalmente distintas, pero el entretenimiento abre la posibilidad de experimentar con esos esquemas, pone permanentemente en duda la identidad individual al preguntar por la validez de la misma, invita constantemente a que se la tome como contra reflejo, invita a la autorreferencia de cada espectador. Así, el entretenimiento supone un conocimiento previo en los espectadores, conocimiento que utiliza para superarse a sí mismo en la medida en que cada espectador puede alterar fragmentos de su propia experiencia e identidad, aquí también la función de la memoria está articulada directamente a las posibilidades de aprendizaje y de reimpregnación. El entretenimiento crea puntos de agarre en torno a los cuales los espectadores pueden autoubicarse en el mundo, aunque esto nunca sea permanente, y alimentan de esta forma el ideal posmoderno de que el yo nunca pueda ser contenido por una sola identidad. Por esto, el entretenimiento no se realiza en forma de coordenadas de cómo debe estructurarse la identidad, no da órdenes, sino que activa, despierta o convoca en cada uno experiencias que no pueden ser calculadas desde fuera:

El entretenimiento está orientado, en la medida en que es ofrecido desde fuera, a la activación de lo que cada quien experimenta por sí mismo, a la activación de lo esperado, lo temido, lo olvidado –lo que en su tiempo

fueron los mitos-. Aquello por lo que siempre suspiraron los románticos cuando pretendieron crear una “nueva mitología”, esto ha sido conseguido en las formas de entretenimiento en los medios de comunicación de masas. (...) para nadie es unívocamente clara aquello que ofrece el entretenimiento, pero hay suficientes puntos de agarre que cada quien puede retrabajar a favor de su propia identidad –puntos fijos que ni se encuentran en los noticieros ni en la publicidad-. La realidad ficticia y la realidad real se pueden diferenciar, y le corresponde a cada individuo, en relación a su identidad, determinar lo que escoge. La identidad no se debe (ni se puede comunicar). Por consiguiente la identidad no consistir en algo fijo. (Luhmann 2007, 91)

Esto no implica un alto nivel de reflexión ni una tendencia altruista hacia el resto, sino más bien a la posibilidad de referir a uno mismo, experiencias que de otro modo no tendrían ninguna relevancia, esto implica que uno puede aprender a observar a otros, y sus formas de autoobservarse, sin involucrarse directamente, sin comprometerse. Esto se ve claramente en los programas que tanto éxito tienen en el Ecuador donde se pone en manos de una presentadora, o presentador, y de un tribunal popular constituido por el público presente en el programa, el juicio sobre problemas personalizados de tipo escándalo de los que se invita a los principales involucrados. Laura en América, Maritere, Jorge Luis sin censura, etc., son algunos ejemplos de estos programas que tuvieron su auge hace algunos años y parecen haber caído en descrédito (esto se puede deber a que se reveló de manera explícita la artificialidad de los mismos). En estos programas se abre la posibilidad de disfrutar o repudiar los comportamientos ajenos, la vergüenza, la pena ajena, el disfrute de la tragedia de otros parecen ser elementos fundamentales, pero hay algo más: el interés en estos programas parece provenir del hecho de que escenifican una situación conflictiva en la que no hay acuerdo posible entre las partes involucradas (y de esto se encarga la presentadora y el público), se experimenta entonces como un mundo compartido pero en el cual no hay consenso, ni tampoco se le exige al espectador su consentimiento o ayuda, sencillamente se permite el disfrutar de lo que el programa muestra. Esto le da una libertad cognitiva y emocional al espectador que se ejecuta en la forma de la falta de coacción: lo que para el asediado, cuyo crimen se le revela en forma de novedad (esta revelación es una de las partes más intensas del show pues es entonces cuando la persona se da cuenta de dónde se ha metido) es una falta de libertad total, pues no puede escapar del lugar y debe

enfrentar tanto la justicia aplicada por la víctima, como a la de la presentadora y el público, se revela como libertad para el espectador pues puede decidir si formarse un criterio o no sobre el caso y no se le exige nada más. Para ser parte de esa comunicación no se le exige conformidad sino una observación adiestrada de observadores en ese contexto:

Entretenimiento significa justamente: no dar ocasión de que se responda a la comunicación con comunicación. En lugar de ello, el observador se puede concentrar en las vivencias y los motivos de las personas introducidas en el texto y, en este sentido, aprender la forma de observación de segundo orden. (Luhmann 2007, 84)

Podemos, entonces, comprender como el entretenimiento incluye a los espectadores en sus emisiones en la forma de “parásitos”, invitándolos permanentemente a tomarse como referencia frente a lo que experimentan como realidad ficticia y a realizar el cruce hacia su realidad real y aplicar allí lo que hayan tomado de su visita al mundo del entretenimiento:

Las presentaciones del entretenimiento tienen siempre con ello, un subtexto que invita al que toma parte a referir a si mismo lo que ha visto y ha oído. Los espectadores están incluidos como los terceros excluidos – como “parásitos” en el sentido de Michael Serres-. Las secuencias de distinción que se desarrollan a partir de allí, en la medida en que al uno se le frecen las posibilidades del otro, efectúan en el mundo de la imaginación una segunda distinción –el saber, el poder, el sentir del espectador-. (...) Se aprende a observar a los observadores –y sobre todo en vistas del modo en que reaccionan a las situaciones, por consiguiente a la manera en que ellos mismos se observan-. Allí, en calidad de observador de segundo orden, se es más astuto pero también se está menos comprometido que aquel a quien se observa. Y en ello se observa que hay algo sobrepasante permanece intransparente, o dicho con palabras de Freud: no solo hay algo que se esconde, sino que es algo que permanece latente. (Luhmann 2007, 89)

De manera que, el entretenimiento constituye el atractor extraño en torno al cual se determinan las identidades individuales en la sociedad moderna, estas identidades no son permanentes e incluso, como toda identidad, no se pueden comunicar. La identidad de los individuos se autogenera en gran parte en relación al material que produce el

entretenimiento, incluso en aquellos que se oponen al entretenimiento de los MCM la identidad termina definiéndose en oposición a ellos, es decir, en relación a ellos. De esta forma, el entretenimiento regula la inclusión y la exclusión de los individuos, al menos en su lado subjetivo. (Luhmann 2007, 92 y 93)

Vemos entonces, cómo la programación complementa el campo de selección de la codificación y, en el caso de los MCM, le permite diferenciarse operativamente de su entorno. Los programas permiten una plasticidad muy amplia para el código en sus diferentes versiones y, por lo tanto, un análisis histórico de los programas permitirá también comprender con mayor profundidad el proceso de especialización funcional y diferenciación autopoiética de los subsistemas modernos:

Los sistemas de funciones se identifican como unidad en el nivel de su código (por tanto, mediante una diferencia primaria.); en cambio, se diferencian respecto del entorno, en el nivel de sus programas. La diferencia entre codificación y programación equivale, en la reflexión del sistema, a la diferencia entre identidad y diferencia. La formación y la cuota de diferenciación todavía soportable de los programas, depende de la especificidad de los sistemas de funciones y de las condiciones sociales de su proceso de diferenciación. (Luhmann 2007, 103)

2.9 Temporalidad y memoria: olvido y pérdida de realidad como apertura a lo nuevo

La realidad de la sociedad moderna, precisamente, por la ausencia de un órgano rector central o de un observador externo objetivo, carece también de la posibilidad de establecer un discurso o una descripción absolutos que den cuenta de la realidad de manera total y objetiva. Cuando ya no hay una autoridad absoluta o un ente trascendental que nos diga qué es la realidad y, sobre todo, cómo debemos observarla, entonces el sentido de realidad ya no puede reposar en un solo individuo, un solo sistema o una sola organización. Uno de los conflictos fundamentales de nuestra época es precisamente un conflicto de cómo describir el mundo y cómo podemos garantizarnos un conocimiento sobre el mundo. En este contexto, los MCM producen también una visión de la realidad, construyen conocimiento sobre la misma y, aún más importante, construyen una memoria social sobre

la realidad. Si bien esta construcción de realidad, actual, pasada y posible, no puede reemplazar a la producción de conocimiento científico, sí la supera largamente en términos de su alcance social, pues, de alguna forma, la realidad que los MCM producen es compartida por todos, podríamos decir, entonces, que es una autodescripción trascendental. Este es un elemento muy llamativo sobre nuestra realidad:

No puede ser que el sistema de la ciencia sea el único que garantice, en la sociedad, el sentido de realidad. Más bien, lo que se debe pensar es que los medios de masas también producen y reproducen un conocimiento del mundo. Entonces, la pregunta es: ¿qué descripción de realidad producen los mass media, cuando para este fin sus tres campos programáticos intervienen activamente? Y si de allí se pudiera sacar un juicio, de inmediato surgiría otra pregunta: ¿qué tipo de sociedad es ésta, que permanentemente se informa sobre sí misma, de esta manera? (Luhmann 2007, 112)

En este sentido, quizás la característica más sobresaliente del sistema de los MCM, y en particular de su código, sea su relación con el tiempo y la temporalidad social. Si partimos del supuesto de que la información no puede ser repetida, y seguir siendo información, entonces apenas una información se presenta como acontecimiento cruza el borde de la distinción y se convierte en no información. Este es un movimiento obligatorio cuando se utiliza como código la distinción entre informativo/no informativo, y significa que en el propio operar del sistema la información se transforma recursivamente en no información: “cruzando la frontera” constantemente lo informativo se convierte en un no valor. Este movimiento es muy peculiar y mediante esta pauta dinámica el sistema reintroduce cada información pero desde su valor negativo, forzándose, por un lado, al envejecimiento y, por otro, a la constante producción de nueva información, es decir, a la actualidad:

El sistema dirige permanentemente su output, es decir reintroduce el conocimiento de las cosas en el sistema, pero, ahora, del lado negativo de la no información. Con otras palabras: el sistema se envejece a sí mismo (...) la evolución que han logrado los medios de masas gracias a esta permanente desactualización de la información (a esta pérdida permanente de información), hace que los media adquieran una plusvalía.

Debido a los mass media cada comunicación produce redundancia.
(Luhmann 2007, 31)

De la redundancia producida por la expansión extraordinaria de la información que producen los MCM, surge la necesidad de información nueva, de información “sorpresiva”, necesidad que los MCM satisfacen y a la vez regeneran. En este sentido, los MCM no solo dan dinamismo al tiempo social, sino que de alguna forma lo producen junto a su propia autopoiesis y su subsecuente construcción de realidad. Esta dinámica está ligada a su propia estructura de codificación que al ejecutarse exige tanto novedad como olvido, almacenamiento y abandono. Estas características se complejizan aún más cuando afirmamos el carácter intransparente de la comunicación masiva: es imposible observar todos sus efectos y localizar al último observador, pero esta imposibilidad no detiene su dinámica sino, más bien, la refuerza pues evolutivamente se han adaptado para trabajar sobre la incertidumbre y producir incertidumbre en su entorno social:

Hoy día surge una demanda permanente de informaciones nuevas satisfecha por el sistema de los medios de masas —sistema que debe su propia autopoiesis a esta pérdida autogenerada de información. En la medida en que los medios de difusión generan redundancia social no sólo se vuelve más rápido el tiempo, sino también se vuelve más incierto (hasta quedar finalmente sin aclarar) si la información dada a conocer se acepta (o se rechaza) como premisa para una conducta posterior. Son demasiados —inimaginablemente muchos— los que participan y ya no es posible averiguar qué es lo que la comunicación produjo. En los medios de masas se realizan discusiones controvertidas sobre esto y a este sistema le atraen los conflictos. Pero con eso no se esclarece (cuando mucho se simula) cuáles comunicaciones se aceptaron a lo largo de la sociedad y cuáles se rechazaron o simplemente se olvidaron. (Luhmann 2006, 155)

Ligados a la paradoja de lo viejo y lo nuevo, los MCM mantienen de alguna forma a la “sociedad en vigilia” (Luhmann 2007, 35), forzándola a permanecer despierta y en movimiento; sin embargo, esto no prefigura un lugar al cual el sistema se mueve sino, más bien, complejiza la posibilidad de predecir una trayectoria. Esto implica que: al acelerar el

tiempo social, al incrementar masivamente los estímulos y al cortar el freno de mano de la sociedad, los MCM nos permiten dar cuenta de su aceleración pero no de su destino:

Detrás de las muy discutidas estructuras del tiempo de la modernidad como son el predominio del esquema pasado/futuro, la uniformidad del tiempo del mundo, la aceleración, la prórroga de lo simultáneo a favor de lo no simultáneo, se esconden, junto a la economía monetaria, los medios de comunicación. Producen el tiempo que ellos mismos presuponen y la sociedad se tiene que ajustar a él. La coacción neurótica de tener que aportar constantemente algo nuevo en la economía, en el arte, en la política, y en la ciencia, (aunque nadie sabe de dónde viene lo nuevo y qué tan grande es su capacidad de abastecimiento) ofrecen una prueba impresionante. (Luhmann 2007, 32)

Los medios elaboran y cumplen una función de selección: aquello de lo que se informa y de lo que no. Esta selección se realiza de forma continua y a través de demandas y codificaciones simultáneas, aquello que es comunicado deja inmediatamente de ser información forzando al sistema mismo a acelerar su proceso de selección y, a una velocidad impresionante, generar nueva información. De esta manera se sitúa la prioridad sobre la actualidad; articulando así el análisis a la composición o construcción sistemática de la memoria y el olvido como condición misma del proceso informativo. Las noticias trazan así una especie de mapeo mundial diario que marca a la vez aquello que ha de tenerse como relevante y aquello que no lo es, no podemos olvidar que son los MCM la principal fuente de autodescripción que la sociedad moderna posee:

Si se desea lograr la formulación de un juicio sobre las posibilidades de autodescripción de la sociedad moderna, es necesario tener presente, antes que nada, que dicha descripción ya no se transmite oralmente como enseñanza de sabiduría y ya no se articula como filosofía de pensamientos conclusivos, sino que sigue las leyes propias de los medios de masas. Cada mañana y cada tarde la red de noticias se tiende de manera inevitable sobre la tierra y determina lo que ha sucedido y lo que ha de tenerse por presente. (Luhmann 2006, 869)

Como consecuencia de esta característica de los MCM, la sociedad misma está constantemente predispuesta para la estimulación y lo sorpresivo, la estructura del tiempo social implica así que la pérdida constante de realidad presente, por medio de una autogeneración de desinformación, es la forma en que la sociedad se autodescribe y se predispone para ser irritada permanentemente. El precio de su permanente apertura hacia lo actual es el envejecimiento permanente que precisamente lo impulsa hacia lo nuevo, en este sentido el olvido no es un proceso pasivo de abandono, sino más bien un proceso activo de construcción de espacio para lo nuevo, el olvido es la actividad de la memoria que da posibilidad a lo nuevo como apertura hacia el futuro. En este sentido olvido/recuerdo son, como vemos, dos lados de una misma forma, que se despliega en lo actual y permite la apertura hacia lo posible por medio de un permanente desplazamiento de lo pasado:

Cuando se quiere describir la función de la memoria en vistas del futuro, se debe dejar de lado la representación (plausible desde lo psicológico) de que la memoria de la memoria solo aporta las actualizaciones indispensables de los sucesos pasados. Más bien, la memoria un desplazamiento de todas las observaciones, por medio de una discriminación actual de olvido/recuerdo. El principal rendimiento de la memoria consiste más bien en olvidar y sólo excepcionalmente recordará algo: sin la capacidad de olvidar, sin dejar libre capacidades para nuevas operaciones, el sistema no tendría ningún futuro... (Luhmann 2007, 145)

El esquema de observación temporal que la sociedad se aplica a si misma guarda un secreto fundamental: éste es que, si bien, el presente es todo lo que existe, el presente también es invisible. El tiempo se convierte, gracias a los MCM, en la dimensión de sentido dominante: las informaciones se enlazan en la memoria social a lo conocido, a la redundancia, y de esta forma se constituyen como informaciones, son reconocidas como tales, es decir, como diferencias. De esta forma, en cada operación el sistema produce redundancia y novedad, continuidad y discontinuidad, y esto no lo hace con un objetivo último, con un fin (en el sentido teleológico), sino reproduce su propia estructura, se autoproduce. Ahora, el presente siempre deviene presente, nunca futuro, por lo tanto, el sentido yace en esta estabilidad caótica del presente. Lo actual es un atractor extraño de lo posible. El presente preserva el futuro nunca cumpliéndolo: la existencia misma del futuro,

como horizonte abierto de posibilidades, depende de nunca llevarse a cabo; por ello, el horizonte depende de su lejanía, de su separación, el nunca ser actual es su única forma de existencia posible. Esta doble orientación respecto al tiempo que exige, por un lado, memoria y, por otro, un futuro abierto parece resolverse por medio de los MCM en la sociedad moderna, pues son estos los encargados de producir un horizonte de incertidumbre, siempre renovado con nueva información, común para la sociedad:

Estos análisis se pueden resumir en una teoría de la memoria de la sociedad. Un sistema que se puede observar mediante una operación propia (la distinción sistema/entorno) requiere, para su operación de observación (o en palabras de Spencer Brown: para la realización de la re-entry de esta diferencia en el sistema), una doble orientación respecto al tiempo; a saber, por una parte, memoria, y, por otra, un futuro abierto. Con ello se abre la posibilidad de oscilación entre los dos lados de cada distinción. El problema que se presenta a la sociedad, y que se resuelve a través de los medios de masas, es el siguiente: ¿cómo se pueden combinar la función de oscilación con la función de la memoria, cuando existe sólo el presente y prácticamente no se cuenta con tiempo? Esto es sólo otra forma para la antigua pregunta de cómo un sistema complejo puede producir de manera simultánea la suficiente redundancia y la suficiente variedad. (Luhmann 2007, 145)

Entonces, el futuro es un marcador de diferencia entre cada presente sucesivo, podríamos decir que, el futuro en la forma de su ausencia marca la diferencia entre presentes. En este sentido el pasado es también un marcador de diferencia del presente, sin embargo, este opera como presencia, como visibilidad, da forma al presente en cuanto delimita lo visible. Como vemos el presente no es sino este choque constante entre lo visible y lo invisible, es el momento de quiebre, el punto de ruptura del tiempo, donde el pasado ya no es, y el futuro no empieza a ser. No es extraña entonces la sensación de que el pasado no acabe nunca de terminar (y en esta medida nunca será presente), y que el futuro no empiece nunca a empezar (y en esta medida nunca se hace presente). En este sentido, es en relación a la presencia ausente del futuro como se determina la ausencia presente del pasado y viceversa; lo invisible permite lo visible, lo que puede ser, delimita la posibilidad de observar lo que ha sido, y viceversa. Sabemos ya, el papel que juega la memoria en este

movimiento: para mantener el horizonte abierto habrá de olvidarlo casi todo. El presente permite observar el futuro y el pasado, pero para esto se excluye de la observación, se oculta, permanece inobservable, intransparente. El presente es el punto ciego del Tiempo. Por lo tanto, la invisibilidad del presente no es una falla de percepción, es el punto ciego que sustenta la estructura de observación temporal: solo en las sombras del presente podemos observar el pasado y el futuro. Pero, el tiempo mismo no es absoluto, no hay un observador externo que lo trascienda y habite una especie de presente absoluto; debemos entonces acudir al observador, situarlo en el punto presente de observación, en el punto de rompimiento que, para observar el tiempo, no forma parte de él. Es de este mismo esquema de donde se derivan nuestras grandes expectativas sobre la comunicación masificada y, de la misma forma se desprenden, nuestras grandes desilusiones y desengaños:

Así, el tiempo se convertirá en la dimensión de sentido dominante. En esta dimensión temporal, la diferencia futuro/pasado de cada distinción está en la base de toda definición del tiempo que se sustente en un antes y un después. Lo que enlaza el pasado con el futuro es entonces una cronometría artificial –y ninguna otra cosa que según su esencia fuera necesaria o imposible-. El presente, la diferencia entre estos dos horizontes de tiempo, que él mismo no es ni futuro ni pasado, es el lugar en donde la información se afianza para que se tomen las decisiones. Pero el presente es en sí mismo solo este punto de rompimiento o sólo la posición del observador, en donde se decide el futuro del pasado. El presente no entra a formar parte del tiempo. Retoma, se puede sospechar, la paradoja de un tiempo que no es ningún tiempo y que, en el tiempo previo a la modernidad, se consideraba como eternidad, como omnipresencia observadora de Dios sobre todos los tiempos. No debe sorprender, pues, que esta modalidad del tiempo se revierta en la comunicación y que en ella aparezca con la doble formalidad de angustia y pretensiones. (Luhmann 2007, 122)

Siguiendo estas reflexiones, podemos llegar entonces a la función social que desempeñan los MCM y, en particular, a la memoria social que crean. Como hemos analizado, el código de los MCM está orientado hacia la novedad, hacia el valor informativo de lo sorprendente, de lo inesperado, etc., sin embargo, su función social no reposa en este lado de la forma, el

positivo, sino en lo que se produce como resultado del lado reflexivo del código información/no información. Una información que cruza el borde hacia lo no informativo no desaparece, en sentido estricto, sino que viene a formar una realidad ya conocida, una realidad que se presupone para la siguiente comunicación. Esta realidad de fondo, que se en forma de una memoria no consensuada, constituye el marco común a través del cual se comunica, constituye un horizonte de incertidumbre que requiere ser alimentado constantemente con nueva información. Así, la función social de los medios no reside en crear una identidad común para la sociedad, o mantener cristalizados ciertos roles o estereotipos (esto no quiere decir que se valga de esto en algunos momentos), sino más bien el construir una realidad de fondo (esto no quiere decir verdadera) a partir de la cual se comunica y desde la cual se puede emitir cualquier tipo de opiniones:

Pero en conjunto, la aportación de esta forma de comunicación, es que crea las condiciones para que se produzca más comunicación, sin que necesariamente esta comunicación tenga que ser coparticipada. Dado que los medios producen una realidad de fondo de la cual se parte, cualquiera se puede perfilar, a partir de allí, con opiniones personales, pronósticos sobre el futuro, o preferencias...la función social de los medios de masas no se encuentra, por consiguiente, en la totalidad de la información que cada campo programático actualiza (por lo tanto no en el lado valorado como positivo del código), sino en la memoria que con ello se crea. Para el sistema de la sociedad, la memoria consiste en que cada comunicación se toma como conocida, como realidad presupuesta, sin que cada quien tenga expresamente que fundamentarla o introducirla. De esta manera, las respectivas secciones de la realidad (tratadas como temas), tienen sobrepuestas una segunda realidad que no es necesariamente consensual. Cada uno puede objetar, en calidad de observador de la observación, echando mano de otras observaciones, sin que necesariamente tenga el sentimiento de que vive en otro mundo diferente e inconmensurable. (Luhmann 2007, 97)

2.9.1 Acoplamientos estructurales y opinión pública

La información construida por los MCM acerca de la realidad, constituye su realidad particular que difiere de la del resto de sistemas: como podrían ser las observaciones del sistema de la ciencia o del de la educación. Como hemos comprendido, para el análisis luhmanniano no es lo primordial analizar qué relación mantiene, en términos de veracidad o manipulación, la realidad constituida por los medios con la realidad del sistema social, sino cómo los medios construyen la realidad (su realidad) y cómo su observación cumple una función autorepresentativa tanto en la vida cotidiana como en la representación general del sistema social:

Sostendremos el punto de partida de que los mass media se ven obligados a distinguir entre la referencia a sí mismos (autoreferencia) y la referencia a lo otro (heterorreferencia). No pueden operar de otro modo. No se pueden tener a sí mismos como la verdad, y ello es, por lo pronto, una garantía suficiente. Consecuentemente se ven obligados a construir realidad y, a decir verdad, a construir una realidad distinta frente a su propia realidad. (Luhmann 2007, 7)

Ahora, la memoria que construyen los MCM en su permanente procesamiento de temáticas bajo el código información/no información, es decir, su permanente destrucción de información que genera a la vez una memoria y una apertura hacia lo novedoso, está disponible para la sociedad en general. Se convierte en la base, en el horizonte de incertidumbre, a partir de la cual se observa la realidad social, en esta medida es una autodescripción de la sociedad moderna. Si partimos de la idea de que los MCM no producen coordenadas de acción o pensamiento, sino que adiestran para la observación de segundo orden y suministran temáticas constantemente renovadas a la sociedad, entonces afirmar que la opinión pública no sería solamente un acervo gigantesco de información acerca de la realidad social, sino también un acervo de observaciones de observadores, es decir, tipificaciones, esquemas de observación, que permiten continuar la comunicación:

Respecto a la “opinión pública” no se trata, entonces, tan sólo de una enorme cantidad de informaciones continuamente renovada y olvidada, ni tampoco de un acuñamiento de opiniones típicas. El componente estructural consiste más bien en esquemas cuyo conocimiento y

aplicabilidad pueden darse por supuestos cuando se trata de activar y proseguir la comunicación. En enlace con una tradición sociológica — que va de Max Weber a Alfred Schütz— podría decirse que se trata de la reproducción de tipos (patrones estereotipados de expectativas) indispensables para comprender las acciones o comunicaciones y que no quedan garantizados tan sólo por la aplicación correcta de las palabras o de las reglas gramaticales, es decir, del lenguaje mismo. (Luhmann 2006, 877)

El código particular de los MCM le da velocidad a la sociedad, nos dice Luhmann, y, gracias a esto, el sistema de los medios de masa da continuidad y renovación a los demás sistemas. Si bien es cierto que cada sistema mediante sus propias observaciones construye su propia realidad, la realidad de los medios de masas es “compartida” por todos los sistemas, lo que no quiere decir que surge un denominador común en opiniones e ideas, sino que gracias a esta realidad común sabemos de qué país somos, sobre la Coca Cola o sobre el 9/11; si bien pueden haber muchas teorías al respecto, todos sabemos de lo que se tratan elementalmente. Sin esta característica de los medios de masa sería imposible compartir información mutuamente y peor continuar y ser exitoso en la comunicación del día a día:

La opinión pública es el medio comunicativo, y es producido dentro del sistema de los medios de masa. Tal como el dinero permite una continuación incesante de transacciones financieras, - el dinero que uno gana hoy en día, es el mismo que se gasta al día siguiente - de esta manera la opinión pública es aquello con lo que la sociedad manufactura sus auto descripciones generales. Es la carne y el hueso por donde las noticias, los programas de televisión, y propagandas de hoy día, se convierten en los de mañana. Con la opinión pública, la comunicación masiva puede resolver alrededor de ella misma y continua con su auto reproducción continúa. La opinión pública se transforma a ella misma en espirales eternos. (Moeller 2006, 139)

Tomando esto en cuenta, la opinión pública tampoco es responsable de generar integración social fuerte, de sintetizar y afirmar valores universalmente válidos, ni de dotar a la

humanidad de información verdadera que le permita racionalizarse y liberarse tanto de las tradiciones míticas como de las ilusiones irracionales. De la misma forma, la opinión pública no se encarga del control y el dominio de los individuos por medio de una homogenización ideológica, pues aunque quisiera no podría hacerlo, o de asegurarse que los individuos permanezcan engañados con afanes políticos o económicos. La opinión pública es el resultado de la comunicación puesta al servicio de la comunicación, su estructura se encarga de la irritabilidad del sistema social, y de la creación de una realidad común no consensual que no asegura por completo el sentido de realidad:

Después de todo esto, la opinión pública no es la pura moda de las opiniones como se creía en el siglo xvii, ni el médium de la Ilustración racional ni la *puissance* invisible de la cual se esperaba en el siglo xviii que liberaría de las tradiciones. Es el médium de la descripción del mundo y de la autodescripción de la sociedad moderna, es el “Espíritu Santo” del sistema, es la disponibilidad comunicativa de los resultados de la comunicación. A diferencia de aquello que se había sedimentado en las expectativas del siglo xviii, ya no se trata de expresar la unidad en la unidad de manera representativa o racional —o incluso poderosa. Se trata más bien del permanente procesamiento estructural de las diferencias y de las distinciones semánticas. Lo que se alcanza de esta manera es una alta irritabilidad del sistema operativamente clausurado de la sociedad, así como también la correspondiente alta complejidad propia de cada una de las estructuras relevantes en simultánea absorción de incertidumbre. (Luhmann 2006, 380)

En sus obras Luhmann usa el término “acoplamiento estructural” (el cual tomó de los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela) para complementar el término “interpenetración” (del sociólogo Talcott Parsons). El concepto de acoplamiento estructural sirve al propósito de explicar cómo los sistemas autopoieticos y operacionalmente clausurados pueden seguir interconectados pero no de la manera tradicional, y lo que es más, cómo ellos dependen existencialmente el uno del otro, y sin embargo preservar su autonomía y autodeterminación. Sin la existencia de cuerpos y mentes, es decir, sistemas biológicos y psíquicos, la comunicación no se puede dar. Esta

interdependencia entre sistemas operacionalmente clausurados es llamada “acoplamiento estructural”.

El sistema de los medios de masas sufre, como todos los sistemas funcionales, irritaciones por parte de los demás sistemas, y del entorno en general, pero de ninguna manera por más intentos de manipulación o control que se den de parte de otros sistemas como: la economía, la política, la ciencia, etc., puede ser controlado por alguno de ellos. Los medios masivos procuran dirigir la auto-observación del sistema social, es decir, ser la fuente principal de información acerca de las observaciones del sistema sobre sí mismo. El concepto de irritación, también formulado como estimulación, tiene que ver con las nociones de distraer o perturbar; Luhmann usa este concepto para evadir conclusiones mecanicistas o deterministas que puedan reducir a la interacción sistémica a un causa-efecto o un simple input/output de información entre sistemas, aparece en las explicaciones sobre cómo dos o más sistemas se relacionan y afectan entre sí, y en la relación entre el sistema y su entorno. Sistemas operacionalmente cerrados no pueden interferir con las operaciones de otros.

Los sistemas no pueden, en el sentido literal, causar una reacción específica en otro sistema, sino que provocan ciertos desarrollos autónomos o “resonancias”. Cuando, por ejemplo, el sistema de los medios de masa reporta escándalos políticos, esto no causa un solo efecto específico en el sistema de la política. Mejor dicho “perturba” el sistema político de una manera que este sistema no puede seguir como si nada hubiese pasado. No se puede predecir con seguridad si es que un presidente renuncia o si pierde las siguientes elecciones, esto se da en el sistema de la política meramente (Moeller 2006, 222).

El acoplamiento estructural no solo quiere decir que la existencia de dos sistemas es codependiente, además quiere decir que lo que pasa en un sistema gatillará efectos en el otro, estos sistemas coevolucionarán, sin necesidad de determinarse mecánicamente mutuamente. Nuestras mentes están estructuralmente acopladas con los sistemas sociales; nuestro pensamiento se desarrolla o evoluciona con la evolución del sistema social (Moeller 2006, 226). Esto no significa que se desarrollen paralelamente punto por punto, sino más bien que cada uno evolucionará en términos de su propia organización, siempre abiertos al estímulo.

Los acoplamientos estructurales de los MCM con los demás sistemas se dan en distintos grados, quizás los más reconocidos sean sus acoplamientos con la economía y la política.

Esta continua interrelación gatilla irritaciones continuas y resonancia de grandes proporciones en los sistemas, no obstante estos reaccionarán mediante sus propias organizaciones, sus propios códigos conservando su identidad operacional. De esta manera se dan muchas más variantes de relación que no se limitan a una manipulación de unos sobre otros, las irritaciones e intentos de control no solo van en una vía sino que crean un efecto mutuo de irritaciones y resonancias. De alguna forma los MCM predisponen a la sociedad a la fugacidad, construyen un permanente estado de insomnio y la preparan para lo sorpresivo (paradójicamente), esto lo logran al “ajustarse” a la velocidad de otros subsistemas que poseen una dinámica precipitada:

Los medios de comunicación mantienen, se podría decir así, a la sociedad en vigilia, despierta. Producen una siempre renovada disposición a contar con lo sorpresivo, con lo irritante. De aquí que los medios para las masas se “ajusten” a la dinámica acelerada propia de otros sistemas funcionales como la economía, la ciencia y la política, que están permanentemente confrontando a la sociedad con nuevos problemas. (Luhmann 2007, 35)

Siendo los sistemas funcionales como la política, la economía y los medios de masas, sistemas autopoieticos, no es posible que las irritaciones mutuas que continuamente realizan unos sistemas sobre otros se trasformen en control o manipulación, peor aún que desemboquen en algún tipo de jerarquía, pues esto destruiría el principio de *clausura operacional* eliminando su autonomía respectiva. Los tres sistemas poseen sus propios modos de operación y cualquier irritación proveniente de los otros es interpretada y construida a través de estos modos particulares de organización y computación de la información. Esto implica que también sus tendencias globalizadoras se efectúen según su propia organización y no coordinadas centralmente por algún otro sistema, cada sistema, así mismo, incluirá y excluirá a millones a escala global. Se establecen así, acoplamientos estructurales diversos, que generan una trayectoria impredecible para el sistema global. Al existir poca coordinación entre sistemas el desarrollo de los mismos en conjunto vistos desde fuera adquiere una dinámica caótica, la exteriorización de problemas, el fortalecimiento negativo de las exclusiones y los desarrollos asimétricos son ejemplos de esto:

Entre los sistemas funcionales de la sociedad moderna existe poca coordinación positiva. Lo que rige es un *loose coupling* social no pre-

estructurado, que se corresponde con la dinámica propia muy diversa de los sistemas funcionales. La integración (entendida como la restricción mutua de los grados de libertad de los sistemas) transcurre a través de las cargas de los problemas, a través de la exteriorización de los problemas que no se pueden solucionar en el propio ámbito funcional. De acuerdo con ello, la inclusión de personas se realiza por medio de carreras. El otro lado, el lado oscuro de este arreglo, es que se producen exclusiones masivas. (Luhmann 2007, 211)

Por otro lado, podemos tomar como ejemplo de un acoplamiento estructural estable el acoplamiento estructural que se efectúa entre la economía y los MCM, por medio de la publicidad: como hemos visto la publicidad está orientada hacia la economía por medio de las mercancías que publicita, pero lo contrario también es verdadero, es decir, que la economía se orienta hacia los MCM por medio de las mercancías que se publicitan en el programa de la publicidad. La publicidad opera usando el código de los MCM, diseña las mercancías para la comunicación masiva, incluso la mercancía misma que aparece en la publicidad es una construcción de los medios, un *eigen-valor* específicamente propio, que no coincide con una disposición físico-químico-biológica de sus cualidades, sino más bien, crea una trasfondo comunicativo:

La publicidad es sin duda un mercado propio del sistema de la economía que destina a organizaciones especiales para ello. Pero no es sólo eso. La publicidad debe realizar sus productos, mediante su propia dinámica, al interior de los medios de comunicación de masas y no, como en los casos típicos de otros productos, mediante la disposición físico-químico-biológica para la satisfacción de una necesidad determinada. En el campo de la publicidad, por consiguiente, la economía está orientada al sistema de los medios de comunicación, así como la publicidad al sistema de la economía. (Luhmann 2007, 98)

En todo acoplamiento estructural, ambos sistemas se orientan uno al otro y esto crea interdependencias estrechas, siempre contingentes en el curso histórico, pero que marcan la forma de estructuración actual de esos sistemas. Pensemos en qué sería de la publicidad sin la economía pero, en contraparte, qué sería de la economía sin la publicidad. Aquí, no podemos determinar una relación de tipo causal o de dominación simple, tenemos en

realidad un círculo cibernético de relación compleja, y si se desea determinar una causalidad lineal habrá que remitirse a un observador en un momento determinado, con las limitaciones que esto implica:

Y en esto no se puede asegurar, como es típico en los acoplamientos estructurales, una asimetría de tipo lógico. Solo se puede asegurar, como en el caso del termostato, un círculo cibernético: la aseveración de que la calefacción regula la temperatura de un cuarto con ayuda del termostato, o si la temperatura se regula por el termostato que controla la calefacción, es una aseveración que depende del observador. (Luhmann 2007, 99)

La publicidad incluso puede ser capaz de enlazar estructuralmente la economía con la política y los MCM, podemos tomar como referencia la campaña de *“Mucho mejor si es hecho en Ecuador”*, lanzada hace un par de años en vimos como las publicidades se enfocaban en promocionar empresas y productos nacionales, coordinados con la planificación gubernamental. No obstante los anuncios poco o nada se centraban en la naturaleza de los productos: *“En la actualidad, la publicidad no pretende describir los objetos que se ofertan en todos sus detalles informativos, de manera que se sepa de su existencia y a qué precios están en sus mercados.”* (Luhmann 2007, 68) . Las publicidades se manejaban con el slogan del pulgar que contenía los colores de la bandera ecuatoriana y que aludían un sinnúmero de valores como: el patriotismo, el trabajo nacional y hasta la identidad. En ninguna parte de la campaña y los slogans se pretende dar información sobre el valor de los productos y de por qué *“son mejores sin son hechos en Ecuador”*.

En primera instancia, la propaganda va *“sirviéndose de medios psicológicos muy complejos que calan hondo y que evaden la tendencia crítica de la esfera cognitiva”* (Luhmann 2007, 67) . Es decir el posible consumidor no se preguntara sobre el producto, y en principio la publicidad buscará distraer al receptor de tal manera que no se fije en la materia y en el precio sino en lo que está detrás de esta huella tricolor que caracteriza al producto nacional. Y con esto todos los valores antes mencionados:

Lo que se pretende en primer lugar es descolocar los intereses fijos, para provocar así una cierta incertidumbre: uno se pregunta si comprar una cocina es en realidad un logro de la publicidad, ya que lo más probable es que el espíritu haya estado entretenido con cualquier otra cosa. (Luhmann 2007, 66)

En esta campaña el sentimiento de patriotismo es aludido y con esto la necesidad de apoyar a la industria nacional. Es más alude a una responsabilidad con uno mismo ya que el comprar un producto nacional garantiza más posibilidad de trabajo para mi familia y para mi persona priva. Así se lee en la página web de la campaña:

Educar desde pequeños a nuestros niños es una tarea de todos y que mejor que incentivándolos a que consuman productos que tengan la marca de la huella digital tricolor en los empaques y más aún que sean conscientes de que al consumir estos productos están asegurando el empleo de sus padres y un trabajo en un futuro profesional para ellos mismos.

Se apela a la búsqueda de identidad a través de un producto, necesidad que el consumidor no buscaba pero que se le ha dado la libertad para poder asimilarla. El espectador quizá no veía una relación entre producto y patriotismo, pero gracias a esta publicidad esta acople se le es transmitido bajo el formato de una necesidad de compra:

Cada vez la publicidad se basa en que no se conozcan los motivos de sus lisonjeados. Se sabe lo que es la publicidad, pero no como se dejan lisonjear los espectadores. Al espectador se le sugiere que ejerza su libertad de decisión, lo que quiere decir, que a partir de si mismo quiere lo que el realmente no hubiera querido. (Luhmann 2007, 66)

Sucede, de vez en cuando, que la publicidad no se reconoce como tal y utiliza mecanismos para camuflarse, el caso del patrocinio es uno de ellos. La publicidad a través del patrocinio busca que se la identifique como una entidad que haga un reconocimiento moral puede ser a través del deporte, en el sector social a hasta en una obra benéfica. No obstante el hecho de que ya sea transmitido por los medios de masa, lo que es la intención de los patrocinios, deja inmediatamente de ser un reconocimiento o caridad y pasan a realizar auto – publicidad. Un ejemplo claro a nivel local, pueden ser las propagandas de Lotería Nacional, por diferentes medios, dando a conocer su constante apoyo a la Junta de Beneficencia de Guayaquil:

Comprando los productos de Lotería Nacional, usted puede convertirse en un afortunado ganador, y a la vez contribuye a llevar a cabo la gran labor de la Junta de Beneficencia en las áreas de salud, educación y

atención al adulto mayor, apoyando de esa forma a miles de ecuatorianos en todas las etapas de sus vidas. El 100% de los ingresos de Lotería Nacional son destinados a la obra benéfica. (Nacional n.d.)

La Lotería Nacional en este ejemplo se vale de funciones de otras instituciones para generar una recepción favorable en los espectadores. El cliente no solo adquiere un boleto comprando Lotería Nacional, sino que a la vez está ayudando a los necesitados. De esta maneja la publicidad esconde al objeto por el cual se va a pagar, el boleto, y lo reemplaza con intereses colectivos y responsabilidad social:

La publicidad se las arregla también para esconder el objeto por el cual se pague. En el arreglo de la imagen, sucede frecuentemente que el fin de la publicidad se encuentra escondido, de tal suerte que es necesario dar la vuelta a la página del periódico, por ejemplo, para cerciorarse de lo que se trata. (Luhmann 2007, 67)

Por otro lado, los reportajes se han constituido en uno de los programas favoritos a través de los cuales tanto el gobierno, como la “oposición”, presentan variadas versiones extendidas de noticias cuyo acontecer ha pasado ya, pero cuyo sentido se intenta restablecer y aclarar una y otra vez. Podemos pensar en el 30 de Septiembre como un caso particular de esta dinámica, hasta el día de hoy se emiten reportajes acerca de lo sucedido, los implicados y los elementos que estaban en juego. Se persiguen a los sospechosos y se procura constituir el día como posible material para una futura fecha histórica para la nación. Lo peculiar, es que para esto el gobierno, y por lo tanto el sistema político, se vale de los programas de los MCM para difundir su información. En realidad lo que podemos observar es el acoplamiento estructural de ambos, donde es muy complicado definir límites. Lo importante, es que estos temas aparentemente políticos, aparecen bajo el código de los MCM, y se diseñan dentro de los límites operativos del sistema:

El sistema produce entonces informaciones a partir de las informaciones, al crear contextos de reportajes sacados de noticias ya olvidadas y dadas a conocer con mucha anterioridad y que pueden ganar, otra vez, el valor de novedad. Como sociólogo, hay que saber para que se utiliza esta doble valoración informativa y en qué ocasión se pone en juego. Lo más inmediato es pensar en la situación de descredito: destrucción de las personas cuando se hace manifiesta su

historia; poner de manifiesto la desidia del aparato político, que no reaccionó a lo que fue largamente prometido. (Luhmann 2007, 55)

A nivel funcional el programa de las noticias no toma, fundamentalmente, como su sustento a la verdad, sus propios selectores garantizan que haya en primera instancia: sorpresa, conflicto, escándalo, relevancia loca y contravenciones de las normas, para nombrar los de más relevancia. La moral es un medio universal que fluctúa entre todos los subsistemas de la sociedad, en los medios de masa, y en las noticias, este selector toma fuerte presencia. Si analizamos la condición de la norma es que es perfectamente normal concebir su desviación, no obstante ante un escándalo la norma y su contravención opacan a la desviación natural. La noticia o el reportaje serán presentados de una manera en donde el público desconocerá el contexto total de los acontecimientos para lograr la exaltación de los sentimientos de indignación. Son de particular relevancia para las noticias la contravención y el rango del grupo o la persona. A finales del 2012 presenciamos en nuestro País el caso de Pedro Delgado y consecuentemente el escándalo que se desarrolló. Si analizamos el caso desde sus inicios podemos recordar las denuncias de una parte de la oposición sacando al aire el hecho de que el ex presidente del Banco Central había falsificado su título, reclamaciones que el propio presidente Correa desestimó y que a través de los medio de masa y de cadenas trataron de darle mínima importancia. Pero cuando dichas denuncias seguían generando dudas, fue el mismo Pedro Delgado que se valió de los medios de masa para sacar todo a luz. A través de una rueda de prensa, presentó su renuncia, aceptó su culpabilidad y dio explicaciones al respecto.

El escándalo se expandió por todos los medios y hasta en el extranjero. La indignación de la población, y de la presidencia fue clara al observar una falta tan grave, y dándole el complemento de que Delgado era familiar del presidente Correa. Adjetivos de “traición” de “vergüenza” fueron utilizados por el presidente. En este aspecto vemos como este evento lleva al presidente a realizar un re-entry cuando dice que: *“Pedro Delgado ha dado carroña para que los buitres se alimenten planificando por mucho tiempo”*, refiriéndose quizá a la oposición pero en gran parte también a que: *“la prensa no dijo la verdad, mintió. La buena prensa no es la que después de decir 200 mentiras, a la 201 dice la verdad”*.:

El efecto de las informaciones deliberadamente repetidas sobre la contravención de las normas, puede estar sustentado en la sobrevaloración de la corrupción moral de la sociedad, especialmente

cuando se busca informar sobre el comportamiento decisivo de una personalidad influyente. Nadie se aplicará a si mismo tales anomalías. Esto confirma que las normas son más sensibles a las desviaciones que los hechos mismos, ya que estos regulan lo esperado echando mano de la distinción probable/improbable (...) Los medios de masas proveen solo de una continua auto irritación a la sociedad; se encargan de la reproducción de la sensibilidad moral, tanto en el nivel de los individuos, como en el de la comunicación. (Luhmann 2007, 48)

Independientemente de los motivos, o las circunstancias, de estas declaraciones vemos que Correa reflexiona sobre el hecho y sus impactos fuera de su sistema (la política) y lo hace, consecuentemente, desde dentro también. . *"Sabremos convertir esa vergüenza en fortaleza y aún en mayor moral revolucionaria"*. Da a relucir que este hecho ha sido un golpe para el gobierno pero nuevamente sale a relucir la relevancia de la contravención de la norma, al dar una frase que hace pensar que el gobierno está repensando la ética y “la revolución de la moral” de la sociedad. Esto ayuda a una actualización de la moral, es decir la moral se ve con la oportunidad de lograr presencia nuevamente en la sociedad ganándose espacio a través del sentimiento popular sensible en los momentos más agitados del escándalo. Le recuerda al público la importancia de no cometer infracciones a la moral y las posibles consecuencias que podría tener. A pesar de que en muchos casos se pueden tratar de infracciones mínimas que de provenir de alguna persona sin la suficiente relevancia pasaría desapercibido. Las noticias poco se interesan en mostrar la funcionalidad y cognición del individuo que ha cometido alguna falta. Será la infracción y no su historia al acontecer la que ganará relevancia:

Una vez que se ha dado paso, una vez que se ha tomado la desviación que conduce a la moral, todo acontece de por sí, sobre patines, aunque a veces demasiado a prisa. La moral sirve de suplemento de compensación frente a la selectividad que los medios de masa ofrecen: en lugar de, en el sentido de Odo Marquards. Esto pudiera aclarar por qué la moral (y su forma de reflexión, la ética) ha caído en desuso y causa tan pésima impresión; además de que solo interesa para los casos enfermizos. A la moral se suman los casos de corrupción y con ello se constata lo que, desde hace tiempo ya había señalado Jean Paul: Debe haber ángeles caídos, para que se multipliquen los demonios. La moral necesita

claramente, para rejuvenecerse, del escándalo; necesita de los mass media y en especial de la televisión. (Luhmann 2007, 112)

Todos los campos programáticos, como hemos visto, mantienen acoplamientos estructurales entre ellos y con otros sistemas sociales. Y esto cada vez es más visible con la continua evolución de los medios de masas. Podemos observar con claridad como los reportajes del gobierno que día a día se nos son presentados en la televisión dejan de parecerse a las antiguas cadenas de rendición de cuentas en donde mostraban al presidente sentado como un anunciador de noticias. En nuestro contexto eso ha desaparecido y en cambio tenemos las cadenas informativas con prestaciones de entretenimiento y propaganda y especialmente “moral”. Ya se no ha hecho familiar observar estos reportajes en la forma de un corto cinematográfico, con música de fondo y efectos de imagen. Y como mencionamos cada vez los intentos se centran en desacreditar a la “prensa corrupta” llena de intereses y mostrar su mala fe para hacer noticias y favorecer en secreto a la oposición. Estos eventos tienen un impacto tanto en el sistema político como en los MCM, sin embargo, el procesamiento es distinto en ambos sistemas:

La política se sirve de la “mención” que se hace de ella en los medios, además de que se ve irritada por ellos.... Las noticias de los medios de información provocan, en la mayoría de los casos, una reacción en el sistema político. Esta reacción, por lo general, vuelve a aparecer, como comentario, en los medios de comunicación. Pero más allá de esto, las mismas comunicaciones, al mismo tiempo, adquieren tanto relevancia política como relevancia en los medios de comunicación. (Luhmann 2007, 100)

No quedan nada lejos las sabatinas que tienen un formato un poco más estable, observamos como el presidente habla de sus actividades además que sus ministros y funcionarios del gobierno acuden en el mismo formato. No obstante al finalizar la sabatina vemos un show de comedia, Lengua Noticias, el cual adquiere claramente el formato de entretenimiento y de publicidad cómica:

Justamente la publicidad cómica juega con el conocimiento implícito del receptor, sin que se tenga que hacer patente dicho conocimiento. También el estilo y la secuencia de imagen de los reportajes se trabajan

teniendo en cuenta la amenidad, para que no sean aburridos. (Luhmann 2007, 64)

Los campos programáticos, como vemos, sirven a la diferenciación de los subsistemas a nivel operativo, y también a la diversificación de sus relaciones con otros campos de la sociedad. Observando a los MCM de esta forma, es difícil sostener ya un punto de vista de los mismos como meras técnicas de reproducción de la comunicación social producida en otros campos, o verlos como organizaciones sometidas al dominio político y económico de un grupo de individuos, que son capaces de manipular explícita e implícitamente al resto de la sociedad, logrando de esta forma proteger sus intereses de manera fija. Para Luhmann estas visiones son contraproducentes para la comprensión de los mismos, y además encarnan una especie de visión mitológica de la realidad social que aplica un esquema reduccionista para poder justificar el poder que tienen los MCM, poder quizás incontrolable:

Pertenece todavía a la mitología moderna pensar que “detrás de todo esto” está un poder invisible. Si así se construye la realidad social, y cada vez más se confirma esto, nadie tiene poder para enfrentar a este poder. Por eso hay necesidad de encontrar explicaciones simplistas la de que en cada *qualitas* está algo oculto: lo que permite que la realidad sea aprehendida mediante un esquema reductor de poder víctima. (Luhmann 2007, 103)

3.0 Tercer Capítulo; Comparación crítica de las teorías tradicionales con la teoría Luhmanniana de los MCM

3.1 Introducción: Autoobservación y autodescripción como características fundamentales

«Conócete a ti mismo»: a esto se reduce toda la ciencia. Sólo cuando el hombre haya llegado a obtener el conocimiento de todas las cosas podrá conocerse a sí mismo, pues las cosas no son más que las fronteras del hombre.⁴⁴

Nietzsche

Hemos decidido empezar este capítulo con una introducción un poco extensa que permita contextualizar, de mejor manera, la teoría luhmanniana con la idea de que la comparación que realizaremos en el capítulo se torne más clara y tengamos más elementos para analizar. Realizaremos una comparación crítica de la teoría luhmanniana con tres escuelas, o corrientes, de pensamiento social que toman a los MCM como una de sus bases de investigación. Procuraremos centrarnos en el análisis comparativo de sus respectivas teorías sobre los MCM pero visitaremos, también, otras áreas de interés y campos de investigación al considerarlos relevantes para comprender sus respectivas observaciones de la sociedad moderna. Dentro de este marco de análisis consideramos necesario resaltar los componentes autoobservativos y autodescriptivos de cualquier teoría social coherente con su propia condición. Esto fundamenta no solo la coherencia teórica de la teoría en general

⁴⁴ (Nietzsche 1994, 33)

sino también da pistas de las principales rupturas de la teoría luhmanniana con las escuelas clásicas.

Los MCM hacen visible y tornan permanente una característica de la sociedad que la convierte en un objeto de estudio tremendamente complejo pero a la vez inmensamente peculiar, la cual es su capacidad de autoobservarse. Un intento de observar la sociedad, es decir el intento sociológico por ejemplo, será posible siempre solo desde dentro de la sociedad. La sociología mantiene necesariamente una relación circular con su objeto de análisis pues la sociología misma es una autoobservación de la sociedad. Bajo esta perspectiva una teoría de lo social debe dar cuenta de esta condición aparentemente paradójica que la obliga a ser a la vez el observador y lo observado. Partiendo de este punto Luhmann afirma que la misma definición de sociedad es así mismo una operación del propio objeto de estudio de la sociología y que su propia descripción (autodescripción) modifica también este objeto, se modifica a sí mismo. Este no sería un rasgo de debilidad de la teoría sino más bien su centro de asentamiento básico:

Entonces, como quiera que pretenda definirse el objeto, la definición misma es ya una de las operaciones del objeto: al realizar lo descrito, la descripción se describe también a sí misma. La descripción debe, pues, aprehender su objeto como objeto-que-se-describe- a-si-mismo. Usando una expresión proveniente del análisis lógico de la lingüística, podría decirse que toda teoría de la sociedad presenta un componente autológico. Quien por razones teórico científicas lo juzgue improcedente, entonces debe renunciar a una teoría de la sociedad, a la lingüística y a otros muchos campos del conocimiento. (Luhmann 2006, 65)

Por lo tanto dar cuenta de las operaciones “autorreferenciales” es necesario para una teoría de lo social, y quizás sean uno de los temas más espinosos y menos confrontados de la sociología tradicional. Ahora, la sociedad es un sistema que es capaz de autoobservarse y que también es capaz de autodescribirse, sus autodescripciones provienen de si mismo aunque el sentido común nos diga lo contrario. De esta manera expanden su propio ámbito comunicativo, por lo tanto la sociología y el concepto de sociedad tendrían un carácter tautológico: *“Para las teorías con pretensiones universales son ineludibles autologías de este tipo: su presencia más que objeción constituye por el contrario prueba del rango teórico de la concepción empleada* (Luhmann 2006, 152).

Este aspecto, dentro de una epistemología que no rechaza el aspecto paradójico de la autoobservación, sería una condición básica para una teoría general de la sociedad y quizás de todo proceso de observación y conocimiento⁴⁵ cuando se toma en cuenta en la misma operación al observador y a lo observado. Dar cuenta de sí misma dentro de su descripción de la sociedad sería a la vez una de las grandes tareas inconclusas de la sociología y la condición fundante de su propia coherencia teórica:

Con el concepto de sistemas que se describen a sí mismos (sistemas que describen su auto descripción) llegamos a un terreno lógico inclemente. Una sociedad que se describe a sí misma lo hace desde dentro, aunque parezca que lo hace desde fuera. Se observa a sí misma como objeto de su propio conocimiento aunque al realizar esta operación no permite que la observación se deslice en el objeto porque esto modificaría al objeto y exigiría una observación ulterior; debe dejar abierto si se observa desde dentro o desde fuera.

Y cuando se propone fijar precisamente eso cae en la paradoja de la identidad. (Luhmann 2006, 64)

Existen, para Luhmann, cuatro *obstáculos epistemológicos*⁴⁶ en la sociología que impiden el desarrollo de una teoría capaz de captar la sociedad y su relación con los individuos en toda su complejidad y diferencia. Obstáculos que Luhmann pretende superar mediante la construcción de una teoría social que dé cuenta de la sociedad desde una perspectiva constructivista, sistémica y autopoietica, sustentada sobre la teoría de las formas, el cálculo de indicaciones y la estructura de la observación (distinción y conocimiento) de George Spencer Brown⁴⁷. Estas fuentes le permitirían disolver la distinción clásica entre

⁴⁵ “Solo al observador de segundo orden, que se pregunta acerca del “cómo” de la observación, se le hace visible la paradoja de la unidad de la distinción. De allí que la observación de segundo orden no pueda excluir a la paradoja de su teoría; al contrario, el despliegue de la paradoja, la paradojización, constituye un aspecto fundamental de su propia operación, y observa, además, que así como el punto ciego es una característica ineludible de toda observación, también lo es la paradoja.” (Morales Rodríguez 2012, 54)

⁴⁶ Cabe recalcar que este es un concepto de Gastón Bachelard tomado por Luhmann.

⁴⁷ Para una referencia directa a la fuente remitirse al afamado libro de Spencer Brown que permitió sentar las bases lógicas y matemáticas para un desarrollo fructífero de la cibernética de segundo

sujeto/objeto y apelar a una distinción que le permite acceder a un ámbito de observación más amplio y a unas condiciones de comprensión más profundas, esta distinción sería la distinción entre sistema/entorno. Estos cuatro obstáculos son los siguientes en palabras de Luhmann:

- 1) Que la sociedad está constituida por hombres concretos y por relaciones entre seres humanos.
- 2) Que, por consiguiente, la sociedad se establece —o por lo menos se integra— a través del consenso de los seres humanos, de la concordancia de sus opiniones y de la complementariedad de sus objetivos.
- 3) Que las sociedades son unidades regionales, territorialmente delimitadas, por lo cual Brasil es una sociedad distinta de Tailandia; los Estados Unidos son una sociedad distinta de lo que hasta hace poco se llamó Unión Soviética, y también Uruguay es una sociedad distinta de Paraguay.
- 4) Y que, por tanto, las sociedades pueden observarse desde el exterior como grupos de seres humanos o como territorios. (Luhmann 2006, 72)

Podemos ahora acercarnos a los MCM desde la perspectiva de una potencial superación de estos cuatro obstáculos mediante la perspectiva de la teoría Luhmanniana. Los MCM son entonces un subsistema funcionalmente diferenciado, cuya organización es autopoietica y opera con clausura operativa. Esto implica que los individuos no son parte de sus operaciones, tampoco están limitados territorialmente, su evolución y diferenciación consecuente no se da por el camino del acuerdo o la “concordancia de opiniones” y sus operaciones consisten en operaciones comunicativas construidas con un código particular que le permite transformar en logros propios aquellos temas que provienen de su observación de todo el sistema social implicando arte, ciencia, política, economía, protesta, etc.

orden y la teoría de la autopoiesis entre muchos otros ámbitos de influencia, la que tuvo sobre Luhmann difícilmente puede ser sobreestimada, ver: George Spencer-Brown, *Laws of Form*, Bohmeier Verlag, Leipzig, 2008. Para un desarrollo de Spencer Brown y su utilización en Luhmann ver: (Morales Rodríguez 2012)

Partiendo de esta reflexión podemos realizar una comparación más compleja entre la teoría Luhmanniana de los MCM, articulada a su teoría de la sociedad, y aquellas teorías que desarrollamos en el primer capítulo.

3.2 El funcionalismo clásico

Para el funcionalismo clásico el análisis y la investigación de los medios siempre estuvo ligado al análisis de los efectos, la historia de esta escuela podría resumirse en la forma en que diagnostican la intensidad y el modo en que los MCM “afectan” a los individuos.⁴⁸ Con el paso de los años y las investigaciones sucesivas el diagnóstico se correspondió con un descenso del “efecto directo” de los medios sobre la población, siempre bajo la sospecha de diversos grados de manipulación.

En un inicio Harold Lasswell desarrollaría cinco preguntas que guiarían las investigaciones funcionalistas, esquema que sirvió de fundamento para las investigaciones sobre los MCM durante tres décadas en las que se intentaron responder al ¿para qué? de los MCM. De alguna forma estaba ligado a la noción de que su función debía corresponder a un orden particular que requería de ellos para permanecer constante. Las siguientes preguntas fueron las formuladas por Lasswell:

- ¿Quién dice?
- ¿Qué dice?
- ¿En qué canal?
- ¿A quién lo dice?
- ¿con qué efecto?

Podemos observar en este esquema que se quiere aplicar una comprensión de la comunicación en los MCM como si fuera una comunicación entre individuos pero expandida, siendo posible localizar tanto al emisor como al receptor. Dándole también gran importancia al medio a través del cual se lo decía. Aquí encontramos también la pregunta por el efecto en aquel que recibe la comunicación, efecto que en este caso parece plenamente calculable y descriptible. Para Lasswell, como está mencionado en el primer

⁴⁸ Para una ilustración de este punto ver el cuadro de las etapas del funcionalismo en el Primer Capítulo (pág. 19)

capítulo, el proceso de comunicación masivo cumple tres funciones principales en la sociedad:

- a) La vigilancia del entorno, revelando todo lo que podría amenazar o afectar al sistema de valores de una comunidad o de las partes que la componen; b) la puesta en relación de los componentes de la sociedad para producir una respuesta al entorno; c) la transmisión de la herencia social. (Mattelart 1997, 31)

Para responder a esta forma de comprensión podríamos argumentar desde Luhmann que por un lado al no existir un centro de gravitación centralizado en la sociedad moderna, ningún sistema, incluyendo inevitablemente a los MCM pueden organizar a la sociedad en torno a sus relaciones para “responder al entorno”. En términos Luhmannianos la “respuesta al entorno” sería más bien una operación del sistema que se modifica a sí mismo no necesariamente en función de mantener un orden de valores sino para reproducir la diferencia entre sistema/entorno, generando diversos cambios en los subsistemas de la sociedad, no calculables ni predecibles. En esta transformación la “respuesta” no sería unitaria (en referencia a la sociedad) sino se correspondería con los distintos subsistemas y sus particulares acoplamientos estructurales.

Esta versión del funcionalismo nos trae a la mente la idea de que el funcionalismo tradicional comprendía la sociedad como un sistema, en el sentido clásico de mecanismo, cuyo orden podía ser centralizado mediante formas de dominación previamente dispuesta. Esta forma de observar la sociedad bajo cánones de dominación clásicos impide la observación de toda la complejidad de la sociedad moderna en sus especializaciones funcionales, además su comprensión de las leyes sociales y la dinámica societal convierte a las “anomalías” en fenómenos no sociales:

Además, contra la propia convicción, debía negarse que los conflictos sociales (el disenso y la conducta anómala) pertenezcan a la sociedad; o bien contentarse con afirmar que aun esto presupone algún tipo de consenso —por ejemplo respecto al grado ofensivo de algunos insultos. (Luhmann 2006, 74)

Podemos contraponer a esta visión centralista de los MCM y la sociedad, la visión que plantea Luhmann en la que los medios actúan simultáneamente a los demás sistemas sin poder dominarlos, aunque lo deseen, y sin poder ser dominados por ellos:

Cuando se asocia el concepto de sociedad a premisas de tipo centralista respecto de los valores o de la dominación, no solo se subestiman la variabilidad y complejidad de las relaciones que se aprecian regionalmente, sino también y sobre todo la dimensión descentralizada y conexionalista con la que, por todo el mundo, se comunica a través de redes complejas en esta ‘sociedad de información’; tendencia que en un futuro previsible se irá seguramente reforzando por la computarización. (Luhmann 2006, 77)

Por otro lado, si analizamos también la condición “territorial” o al menos “cultural” que parecen dar los funcionalistas clásicos a la sociedad podríamos preguntarnos: ¿en realidad existen tantas sociedades o comunidades con valores particulares que podemos conceptualizar como sociedades? O ¿acaso estas diferencias, innegables y necesarias, se dan en el seno del orden de una sociedad global? cuyos sistemas son así mismo globales, y comprendida de esta forma, no darían lugar a ningún entorno social. Forzándonos a apelar a los valores como motor de diferenciación y a considerar valores universales para toda la sociedad. Luhmann resuelve, aparentemente, el problema geográfico de la sociedad al proponer una comprensión unitaria de la misma:

Las investigaciones que este libro presenta buscan dar el paso hacia un concepto de sociedad radicalmente antihumanista, radicalmente antirregionalista y radicalmente constructivista. Naturalmente no niegan que haya seres humanos y tampoco ignoran las crasas diferencias que marcan las condiciones de vida en cada región del globo terrestre. Son investigaciones que solo renuncian a deducir de estos hechos un criterio para definir el concepto de sociedad y para determinar los límites que corresponden a tal objeto. Pero precisamente por esta renuncia se gana la posibilidad de percibir —como auto prestación de la sociedad— los estándares normativos y valorativos de las relaciones entre los individuos (Luhmann 2006, 80)

El operar de los MCM no se refiere entonces a códigos morales o valorativos culturales, sino a la posibilidad de construir algo como informativo o no informativo, por supuesto una información puede tratar el tema de la cultura, lo tradicional o la moral, como muchas veces se hace en los reportajes y constantemente en el entretenimiento, pero esto no tiene como fundamento una búsqueda de la defensa de los mismos, al menos no en el ámbito comunicativo, frente a amenazas exteriores. Los MCM entonces trabajan con temas provenientes de la economía, la moral, la familia, etc., pero no por eso renuncian a su propia codificación: información/no información que funciona como “diferencia rectora” en sus operaciones, más bien la refuerzan al construir todos estos temas como logros del sistema de los MCM en sus distintos programas.

Podemos analizar tres funciones más conferidas posteriormente a los MCM por Paul Lazarsfeld y compañía:

- Función de conferir prestigio.
- Función de reforzar las normas sociales.
- Disfunción narcotizante.

Podríamos analizar la interesante disfunción narcotizante, que revela dos cosas simultáneamente: por un lado una comprensión particular de lo que es una función y por otro un pesimismo frente al funcionamiento de los medios y su efecto en la “actitud individual”. Podemos iniciar por el efecto de la disfunción narcotizante descrito de esta forma:

Se la puede llamar la disfunción narcotizante de los medios masivos de comunicación. Se la denomina disfuncional en vez de funcional, basándose en la presunción de que no corresponde al interés de la moderna sociedad compleja tener grandes masas de las poblaciones políticamente apáticas e inertes. (Lazarsfeld y Merton 1977)

Difícilmente podemos argumentar en la actualidad que la información masiva de los MCM causen de manera mecánica un efecto soporífero sobre los individuos, quizás nunca han existido tantos y tan variados movimientos de protesta (diversidad quizás atribuible a la diferenciación funcional de los subsistemas), que como pocos otros grupos sociales han

sabido utilizar y moverse a través de las redes comunicativas. Podemos observar por ejemplo a Occupy Wall Street o al mismo Anonymous en la actualidad, o podemos pensar en un movimiento de protesta con historia mucho más larga: Greenpeace. Todos funcionan acoplados a los MCM, incluso tienen programas dentro de ellos.

Aquí hay por un lado una omisión de la dinámica brutal que los MCM le imponen a la sociedad, movimiento que está inserto en su propio código semántico, y por otro una insistencia en la distinción entre sujeto/objeto, conocer/hacer que el constructivismo y la teoría de la autopoiesis superan, cayendo incluso en la impotencia de no poder dar cuenta de sí mismos. En este panorama podríamos aplicar la crítica que Luhmann le realiza a Talcott Parsons quizás el más fuerte de los funcionalistas clásicos:

No considera que el conocimiento de los sistemas sociales depende de condiciones sociales no solo por su objeto, sino también en cuanto conocimiento; no tiene presente que el conocimiento (la definición, el análisis) de las acciones es ya en sí mismo una acción. Por tanto, en las numerosas casillas de su teoría, Parsons mismo no aparece. Y este pudiera ser el motivo por el cual la teoría es incapaz de distinguir de manera sistemática entre sistema social y sociedad, y por el cual únicamente puede ofrecer formulaciones sobre la sociedad bajo un estilo impresionista, folletinesco. (Luhmann 2006, 69)

La otra crítica que podemos realizar al funcionalismo clásico gira en torno a su noción de función, muy ligada al de una sociedad “estable” cuyo orden es rígido y se pone en riesgo cuando una función no se cumple a cabalidad. Nos enfrentamos aquí a una noción de función que está ligada a una comprensión de la sociedad como un sistema que gira y se determina en torno a un orden estable casi estacionario, en el cual la transgresión es disfuncional. Pero Luhmann afirma que el conflicto no solo es posible sino también necesario para la dinámica sistémica y muchas veces es fuente de transformaciones sistémicas en grado mayor que el consenso. Esta posición le costó un largo debate frente a Jürgen Habermas:

Y, finalmente, como sabemos, parte central de la polémica con Habermas, consiste en que para Luhmann el conflicto tiene mayor

probabilidad que el consenso, y este ni siquiera es preferible a aquel: la autopoiesis de un sistema social de comunicación continúa tanto por el derrotero de los acuerdos, como por el del conflicto. (Monteagudo 2006, XIX)

Pero Luhmann supone que si bien ese diagnóstico era válido para sociedades previas, la sociedad moderna no se deja aprehender bajo la misma mirada y por lo tanto al estar contenida en una nueva teoría de la sociedad es necesaria una teoría de las funciones de los subsistemas sociales, que permita dar cuenta de una sociedad no estacionaria y contingente:

Todas las transformaciones sociales que han tenido lugar han pasado de una situación estacionaria a otra. Por eso, las sociedades se han podido describir como formando parte de situaciones estables y han podido aceptar una correspondiente epistemología del orden constante. Solo el paso a la sociedad moderna ha causado una metatransición: el paso de una distinción estacionaria a una no estacionaria. (Torres Nafarrate 2007, XXIV)

Una característica particular de la sociedad moderna es que existe un subsistema que se ha especializado en volver latente su casi esquizofrénica fuerza para volcarse aparentemente fuera de sí misma. Inyectando la conciencia de la velocidad del cambio y la irreversibilidad a pesar de la contingencia de los cambios que se operan en la sociedad; este subsistema son los MCM, que llevan incrustado en su propio código la imposibilidad de la estabilidad o al menos una que no es dinámica:

Quienes en la sociedad se encargan de reflejar este cuadro no estacionario, son los medios de masas. Elevan, pues, con su código de informable/no informable, a experiencia universal, el sentido de contingencia de la sociedad: que todo pueda ser de otra manera... (Luhmann 2007, 130)

Las funciones de los subsistemas en la sociedad moderna así quedan despojadas de su papel de “ordenadoras” o “cristalizadoras” de la experiencia social y su orden aparente.

Deben ser en lugar comprendidas dentro de la perspectiva de la especialización funcional que a la vez reduce y genera más complejidad, abriendo y cerrando posibilidades constantemente. La impredecibilidad y la inestabilidad, o la estabilidad en el cambio permanente, forman parte fundamental de una comprensión cabal de la sociedad moderna y los MCM como subsistema:

La novedad de la propuesta de Luhmann consiste en que para él, una función no se ha de entender en la forma *naive* que creen ver los teóricos del conflicto, según la cual no se podría cambiar un cierto elemento, porque ello pondría en peligro el funcionamiento del sistema, sino precisamente como lo que hace posible descubrir otros posibles equivalentes. Tampoco la estabilidad es considerada en el enfoque luhmanniano. Los sistemas sociales se encuentran en un cambio permanente y no se puede predecir su destino. Cada sistema se define por su relación con su entorno, la cual consiste no en el equilibrio, sino en una gradiente de complejidad. (Monteagudo 2006, XIX)

Nuestro recorrido por la visión funcionalista clásica de los MCM nos ha llevado a formular un factor común, un elemento de análisis central en las diversas versiones de esta corriente: la integración. La integración social ha sido un tema central en la sociología desde sus inicios, la pregunta fundamental sobre ¿qué es la sociedad? Suele ir acompañada de una versión operativa de la misma: ¿cómo se genera el orden social? Las sociedades tradicionales podían responder a esta pregunta apelando a elementos religiosos e incluso esencialistas. Las formas de diferenciación previas a la diferenciación funcional moderna: la diferenciación segmentaria, estratificada, centro/periferia, etc., solían sostenerse sobre una caracterización esencialista de sí mismas y de los individuos. Fuerzas unificadoras como la religión se han separado del dominio político y con esto aparece la aparente necesidad de una nueva forma o un nuevo motor de integración. Los funcionalistas clásicos ven en los MCM este motor, serán ellos los encargados de fomentar y asegurar el porvenir de la continuidad y de la integración social. Esto sucede en dos niveles que se interrelacionan:

- La integración de cada individuo en su sociedad (nivel psicológico de integración y dominio).
- La integración intersubjetiva de los individuos dentro de una sociedad (nivel cultural de integración: moral pública, unidad frente al entorno, opinión pública integradora, etc.).

Desde esta perspectiva, los MCM son los encargados en la modernidad de suplir la falta de una visión religiosa unificadora, son los encargados de estabilizar las relaciones sociales y permitir el orden social. Esta visión supone que la sociedad moderna es una sociedad estable así como las sociedades tradicionales que tienden hacia el orden y sobre todo a la preservación ideológica y material de dicho orden. Por lo tanto, cualquier elemento o dinámica que se oponga a ese orden, que lo perturba o interrumpa se considera: “disfuncional”, “conducta desviada” o simplemente “antisocial”.

Como vemos esta sociología está enmarcada en lo que se conoce como sociología normativa: esta comprensión de la realidad social asocia el orden social, que cree observar, con un modo de operar adecuado o normal. Existe por lo tanto implícitamente una valoración positiva del orden, y una intención normativa de impedir que el mismo se derrumbe por los amenazas internas o externas. Este tipo de observaciones procuran enseñarle a la sociedad como debe funcionar para mantener la estabilidad y para preservar el orden progresivo que ha alcanzado: esta visión de lo social supone que la sociedad solo se reproduce a través del orden y que los cambios sociales se dan en la forma de un salto de un momento estable a otro igualmente estable. Sin embargo, para Luhmann esta visión de la historia social no es válida para comprender la sociedad moderna, pues ésta representa no solo una transición de una forma de sociedad a otra forma social, sino fundamentalmente es una metatransición que marca el paso desde sociedades estables hacia una sociedad que no requiere una integración total para funcionar. La sociedad moderna es estructuralmente inestable.

Para comprender los procesos de socialización, de integración y al individuo mismo, en la sociedad moderna debemos observarlos desde una perspectiva distinta que ya no procure entenderlos como subsumidos uno al otro. Sino como acoplados estructuralmente en su diferencia autopoietica y manteniendo su clausura operacional. Desde Luhmann, el ser humano no es una unidad, o una dualidad, sino una trinidad de diferencias. Tanto el

cuerpo, la mente y la comunicación forman una trinidad de diferencia de lo que podemos entender como el ser humano. Estos sistemas no forman un ente ni todo armónico como sugerirían las concepciones vétero-europeas sino que por el contrario carecen de algún centro y de jerarquía entre ellos. En las viejas concepciones se tomaba a el alma como algo que superaba al cuerpo y, por hecho, era la “esencia” de nuestra existencia. Por lo tanto, la misión de las antiguas teorías era buscar aquel origen y tratar de buscar explicaciones, rumbos y metas adscritas al así conceptualizado “ser humano”. Desde un enfoque sistémico, como ya se ha dicho, el “hombre” está fuera de la sociedad y cada uno de los sistemas que componen su división son igualmente importantes. No obstante debemos tener presente que la comunicación y los estímulos biológicos deben pasar por el filtro de la conciencia para ser interpretados, esto no quiere decir que haya primacía del sistema psíquico, pero sí significa que este tiene más relevancia para la teoría de sistemas ya que se problematiza la implicación de la mente en la comunicación. Mediante esto podemos estudiar las complejidades que suceden entre el sistema psíquico y el sistema social:

Los sistemas de la mente y los sistemas de la comunicación existen completamente independientes el uno del otro. Al mismo tiempo, sin embargo, forman una relación estructural de complementariedad. Estos sistemas pueden actualizar y especificar solo sus propias estructuras y, por lo tanto, solo ellos mismo pueden modificarse. Se usan entre ellos para lograr una irritación recíproca y poder lograr estos cambios estructurales. Los sistemas de comunicación solo pueden ser estimulados por sistemas de la mente. Y estos a su vez son atraídos por lo que se comunica en el lenguaje. Mi argumentos consisten en esto: la independencia de cada sistema cerrado es requerimiento para la complementariedad estructural, lo que al fin es su irritación reciproca (pero no determinación) de la actualizada estructura. (Luhmann 2006, 380)

Cada mente es un sistema psíquico individual y logrará desarrollar sus estructuras al hacer resonancia con su entorno. No existe ningún sistema, o persona que pueda adoctrinar o “formar” a la mente. El proceso de desarrollar una conciencia es un proyecto personal que solo responde a las operaciones de la propia conciencia individual. Las reacciones, impulsos y demás actuares de lo que en términos clásicos llamaríamos al “individuo socializado” serán producto de una propia historia sistémica, mas no algo que la sociedad a

determinado que la persona pueda ser. A esto se refiere Luhmann *con auto – socialización* lo que rompe con las teorías clásicas sobre el hombre en sociedad dentro de la sociología:

Individuallidad e identidad tienen un lugar tanto en la conciencia como en la comunicación. En el caso de los sistemas mentales, la identidad individual como un resultado de la auto – socialización; en el caso de los sistemas sociales individuallidad e identidad son parte de las semánticas importantes de la auto – descripción de la sociedad y son conectadas con la inclusión de las “personas” en la sociedad. (Moeller 2006, 83)

Varios son los elementos que tenemos que nombrar para entender de una manera exitosa como se conforma la identidad a través de los sistemas de la mente. Como punto de partida es importante señalar el papel que empieza a tomar el ser humano dentro de la academia y la filosofía al momento de la revolución francesa. Con la declaración de los derechos universales la sociedad comenzó a diferenciarse de una manera clara dentro de un sistema de diversificación funcional. La estratificación claramente pierde lugar de dominación en el momento en que el hombre es declarado como sujeto. En este momento el individuo ya no tiene una ubicación fija en la sociedad como sucedía en los sistemas de diferenciación anteriores en donde el hombre caía en una inclusión adscrita a la sociedad desde el momento en que nace. El apellido, el rango, el círculo familiar ya determinan el porvenir y la identidad del individuo.

Si nos remitimos un poco en nuestra historia como se nos ha sido presentada vemos la diferenciación entre indio y español donde el uno se identifica a través del otro. El indio es indio en todos los sistemas de la sociedad, es fácil predecir el resultado si este hubiese querido formar parte de la Real Audiencia. De igual manera el español, el hijo del rey seguramente será tratado como príncipe en cada actividad que desempeñe, su rango lo antecede y así será por el resto de su vida. En ese campo no había opciones de movilidad social, la diferenciación es demasiado simplificada y la conceptualización de estos grupos de personas es clara y generalmente precisa. En la diferenciación funcional es imposible delinear la identidad del individuo con anterioridad y de manera fija, esto crea una diferenciación más fuerte entre los sistemas personales y el sistema social:

La evolución que ha experimentado el mundo actual, que liquidó el concepto antiguo de individuo y dio un nuevo contenido a la palabra, presenta diversos aspectos que deben ser diferenciados con atención, puesto

que no expresan solamente diversidades concretas, sino que, además, originan contradicciones entre ellas. En primer lugar, apreciamos que en el proceso de diferenciación social que llevó de un estado de un estado de diferenciación social estratificada, rígida, a una diferenciación social funcional, se produjo una diferenciación más fuerte entre el sistema personal y el sistema social (lo que expresado con mayor exactitud quiere decir una acentuación de las diferencias sistema/ambiente en los sistemas personales o, en su caso, sociales). La razón de ello es la siguiente: en el caso de una diferenciación funcional la persona individualizada ya no puede seguir siendo radicada permanentemente en un subsistema de la sociedad –y solo en uno-, sino que tiene que ser concebida y considerada como un ser inestable socialmente, es decir, sin un lugar fijo y único en el que radicarse. (Luhmann 1985, 17)

De esta manera, en la modernidad, el sujeto tiene diferentes formas de acceder a los sistemas, siendo las carreras, la más compleja. Es decir, el individuo tiene la opción o no de acceder a una universidad, posee las facilidades y la libertad para postularse a un cargo público y puede sin ninguna traba aplicar al trabajo que quiera. Esto romperá con la indivisibilidad del individuo y responde a la búsqueda de la identidad. Es decir, como ya no podemos ser ubicados en sociedad y en sus subsistemas por nuestro apellido o por nuestro rango tenemos estos criterios, carreras, que la sociedad ofrece. Por lo tanto, el individuo usa un proyecto individual para saber que proyecciones de sí mismo son socialmente reconocidas como sus propias identificaciones: se me conocerá como aquella persona que estudia leyes en cierta universidad que es gracioso con sus amigos, que frecuenta el centro de la ciudad por diversión, que trabaja de mesero en un restaurante y que por los fines de semana toca guitarra en una banda de punk.

Esto bajo ningún motivo deber interpretarse como un éxito moral a favor de la globalización y de la diferenciación funcional. Al contrario, si observamos esta paradoja de inclusión/exclusión a los subsistemas y la sociedad vemos que si bien la diferenciación funcional amplía la inclusión, por lo tanto también ampliará la exclusión. Por ejemplo: en la diferenciación estratificada mi camino, mi educación y hasta mi comportamiento se determinaran sobre si soy hijo del jornalero o heredero de la familia real. Mis posibilidades están preconcebidas y mi camino trazado. No me pueden excluir de nada que ya no haya sido determinado por mi mero nacimiento.

Para comprender lo que sucede en la diferenciación funcional sería útil este ejemplo: imaginemos un aula de clase con 30 estudiantes a la cual se adjudicaran 20 becas, provenientes y otorgadas con diferentes criterios, digamos: cualidades artísticas, logros deportivos, aptitud académica y hasta actividades caritativas. Las posibilidades de inclusión son mayores que nunca pero al mismo tiempo hay la posibilidad de exclusión que sería no obtener ninguna de estas becas y quedar excluido no una sino 20 veces. A mayor inclusión las posibilidades de exclusión aumentan de igual manera.

Peor aún, imaginémonos aquellos marginados que nacen y viven en las calles, los cuales no tienen ni siquiera la oportunidad de no acceder a una educación o a cualquier actividad que no tenga que ver con el sobrevivir del día a día. Las posibilidades de que estas personas traten de buscar una identidad a través de las opciones de la sociedad a través de sus subsistemas es casi nula. Para un mendigo que vive debajo de un puente es casi imposible pensar que esté pensando en cómo acceder al sistema de la política o de poder encontrar un trabajo que le permita financiar clases de pintura. Existe un fortalecimiento mutuo de las exclusiones de los sistemas funcionales, que genera una fuerte integración negativa:

Immensas porciones de la población mundial se encuentran excluidas de todos los sistemas funcionales: no tienen trabajo, ni dinero, ni documentación, ni autorización, ni formación, con frecuencia ni la más mínima formación primaria, ni tampoco una atención medica suficiente y, con todo ello a su vez, ningún acceso al trabajo ni a la economía, ninguna esperanza de hacer valer los derechos contra la policía o un tribunal. Las exclusiones se fortalecen unas a otras, y a partir de cierto umbral la supervivencia como mero cuerpo absorbe todo el tiempo y las fuerzas restantes. Al acoplamiento laxo de la integración positiva parece corresponderle un acoplamiento estricto de la integración negativa.
(Luhmann 2007, 211)

Si bien parece que estas personas están condenadas a vivir una existencia biológica también podemos identificar ciertas inclusiones (quizá obligadas) a algunos subsistemas. El caso de la economía es claro, si bien podríamos argumentar que estas personas no tienen dinero, tanto la caridad o hasta el hurto son conceptos económicos de igual manera y estos permiten la inclusión, difícil de distinguir, al sistema de la economía. A pesar de que estos

grupos de personas viven en una inclusión meramente negativa, el hecho de haber nacido en el contexto de la diferenciación funcional ya les garantiza una inclusión obligada, a pesar de que en este caso no sea muy visible. Esta se logra a través de la semántica de los valores y la ideología que rodea a los Derechos Humanos. Por eso entendemos que, en principio, todos somos “sujetos”, somos libres e iguales: todos tenemos derechos humanos. Esta semántica que está vacía de una línea directiva de comportamiento permite a los hombres poder hacer de ésta lo que quieran. Se me garantiza la libertad de tener mis propios pensamientos y en última instancia poder construir mi propia identidad a través de los elementos a los cuales tenga alcance. Los derechos humanos son totalitarios, nadie puede renunciar a ellos, por esto, de principio marcan una inclusión absoluta y abstracta:

La función de las semánticas de inclusión es retomada en el siglo XVIII con el postulado de los derechos humanos. Esta está direccionada en contra de las viejas diferenciaciones y simultáneamente resume las condiciones de inclusión de todos los sistemas funcionales para que un principio de diferencia – neutral “humano” sea propuesto. Libertad e igualdad son ahora (sistemáticamente establecidas) porque todas las limitaciones e inequidades son instaladas solo por códigos y programas de los sistemas funcionales. (Luhmann 2006, 628)

Por lo tanto, ni los MCM, en general, ni la opinión pública, en particular, pueden atribuirse el rol de integradores en la sociedad moderna pues, ni este rol es necesario, ni podrían llevarlo a cabo en una sociedad funcionalmente diferenciada. Así, los MCM no trabajan para la formación del consenso, ni de manera abierta ni tampoco de manera encubierta. Su función consiste en universalizar la experiencia de la contingencia a través de la observación de observadores, y se encarga de la estabilización de la redundancia y la variedad a nivel incluso de las esquematizaciones. La unidad social entendida como integración total ha desaparecido como posibilidad plausible para el sistema sociedad:

Desde el siglo XVIII se habla —en un sentido revalorizado frente a la tradición— de “opinión pública”. A pesar de todas las esperanzas de los siglos XVIII y XIX, la modernidad característica de la opinión pública que surge de allí se basa —a semejanza de lo que sucede con el mercado— en que no forma una unidad. No elige lo que corresponde a la razón. Aporta a la autopoiesis de la sociedad puesto que se trata de

comunicación, pero no formula consenso alguno acerca de lo que la sociedad es o debería ser. Su función no consiste en la integración social sino en hacer posible un observar observadores. (Luhmann 2006, 870)

Este estado de permanente alerta y predisposición hacia la incertidumbre se vislumbra también en la observación social de la naturaleza; la comprensión de la misma como un estado armónico y establemente cíclico ha desaparecido⁴⁹. Esta visión que se nutre del aumento de conocimiento producido por la ciencia, el creciente matiz apocalíptico de los movimientos de protesta y una renovada afición por las profecías catastróficas, da cuenta del crecimiento de la incertidumbre que acompaña el aumento de la complejidad y la diferenciación funcional. Podríamos afirmar que la aseveración de Slavoj Žižek de que *la naturaleza no existe*⁵⁰, se ha universalizado en la conciencia moderna. La representación de la naturaleza que ha emergido producto del aumento de nuestro conocimiento sobre ella y la naturaleza de la realidad ha generado una visión catastrófica de la naturaleza: ya no se trata de observar los patrones estables sino más bien de preguntarnos como la naturaleza se transforma de manera destructiva y amenaza nuestra existencia. Esta visión muchas veces contiene un cierto matiz implícito de retaliación: la naturaleza se venga del daño que le hemos provocado. Sin embargo, tanto la visión de la naturaleza como un estado armónico y estable, como la visión de la misma como una fuente inagotable de catástrofes cumplen el rol de ocultar el espacio no marcado, aquello que no se puede observar:

⁴⁹ Nótese la recurrente forma paradójica que adopta este problema cuando se sitúa al ser humano como la fuente de toda inestabilidad en la naturaleza; los movimientos de protesta postulan al ser humano, al mismo tiempo, como la enfermedad incrustada en la naturaleza y los encargados de removerla. Al situarse mecánicamente como la fuente de destrucción del “orden natural”, se sitúan también en la posición mesiánica dentro de este marco de observación.

⁵⁰ “La debilidad básica de nuestras respuestas ecológicas consiste por lo tanto en su economía libidinal obsesiva: nos parece que debemos hacer todo lo posible para mantener el equilibrio del circuito natural, a fin de evitar que alguna turbulencia terrorífica extravíe la regularidad establecida en los caminos de la naturaleza. Para desembarazarnos de esta economía predominantemente obsesiva, tenemos que dar un paso más y *renunciar a la idea misma de un equilibrio natural*” *su puestamente perturbado por la intervención del hombre como "naturaleza enferma de muerte"*. Lacan decía que “La Mujer no existe”: de modo análogo, tal vez nosotros debamos afirmar que *la Naturaleza no existe*: no existe como un circuito periódico equilibrado, sacado de carril por inadvertencia del hombre. En última instancia, hay que abandonar la idea misma del hombre como un “exceso” con respecto al circuito equilibrado de la naturaleza. La imagen de la naturaleza como un circuito equilibrado no es más que una proyección retroactiva de los seres humanos. Esa es la lección de las recientes teorías del caos: la naturaleza es ya, en sí misma, turbulenta, desequilibrada; su “regla” no es una oscilación equilibrada en torno a algún punto de atracción constante, sino una dispersión caótica dentro de los límites de lo que la teoría del caos denomina el “atractor extraño”, una regularidad que dirige el caos.” <http://www.as100.de/zizek.htm>

La sociedad con su saber en aumento (no a-pesar-de, sino porque su saber aumenta) ya no es capaz de informar sobre las relaciones que se establecen entre cambios sociales y cambios en el entorno. Ni las antiguas leyes de la naturaleza ni las experiencias con la técnica sirven de ayuda. No se trata de contextos acoplados-de-manera-firme sino de manera - floja, los cuales, sin embargo, pueden cambiar abruptamente. Lo que antes se mostraba como un *kósmos* ordenado, ahora se presenta como ámbito de posibles catástrofes - aunque tanto lo uno como lo otro no son sino una forma de ocultar el “*unmarked space*” de manera llamativa. (Luhmann 2006, 881)

Partiendo de este supuesto, podríamos afirmar, así mismo, que el ser humano no existe, al menos no como esa serie de regularidades, de esencias fundamentales, en la forma de “un circuito periódico equilibrado”. En este sentido puede comprenderse el anti humanismo luhmanniano como una renuncia a una autodescripción que impide comprender al ser humano en toda su complejidad. De esta forma, el ser humano no puede ser descrito ya como una esencia, ni social ni trascendental, y la función de los medios no está en dotar de sentido y de identidad al ser humano, ya sea con fines de control, manipulación o integración. En realidad, la función de los MCM difícilmente puede ser descrita como integradora en el sentido clásico, más bien sustituye las antiguas representaciones sin competencia que aseguraban estabilidad:

Su función consistiría, vista desde la perspectiva histórica, en sustituir aquello que en la sociedad antigua estaba regulado por la representación-sin-competencia, esto es, en absorber incertidumbre en la producción y reformulación de las descripciones del mundo y de la sociedad. Con ello, la obligatoriedad —que sólo era posible sobre la base de una representación-sin-competencia— se sustituye por la inestabilidad. En lugar de monumentos se tienen ahora sólo momentos en los cuales se puede suponer un estado de conocimiento determinado; en lugar del saber de opiniones se tiene un saber de información que no señala cómo se podría actuar correctamente y con posibilidades de consenso —aunque eso basta del todo para reproducirse a sí mismo. El código del sistema consiste, por consiguiente, en la diferencia referida cada vez al momento

de información/no - información, que en su procesamiento temporal hace que todo lo ya conocido se convierta en no - información; la cual, no obstante, debe mantenerse en el recuerdo, en tanto sea necesario para comprender la nueva información. (Luhmann 2006, 875)

Difícilmente se podría ya poner en duda el carácter global de la sociedad moderna. El funcionalismo clásico no solo fallaba al querer comprender el mundo moderno como distintas sociedades que mantenían divergencias y relaciones equivalentes con otras sociedades, es decir, afirmando que efectivamente existen suficientes diferencias regionales, culturales, económicas, etc., como para afirmar la inconmensurabilidad de diferentes países con desiguales economías y bagajes culturales. No solo no podían observar de este modo una sociedad global, un sistema mundo, sino que además no podían observar las tendencias de globalización operativamente diferenciadas a través de la que cada subsistema funcional se globaliza. Comprendida así, la sociedad no solo es global, sino que la propia globalización existe de forma distinta de acuerdo al subsistema que se tome como referencia. La globalización de la economía tiene una dinámica distinta a la de la religión o los MCM. Estas diversas tendencias de globalización explican, también, por qué los cambios evolutivos que se efectúan en algún subsistema no tienen porque encontrar equivalencias en los demás, es más, los desarrollos en un sistema como el de la salud, pueden tener consecuencias catastróficas, no previstas, en otros como la economía o la religión. No hay un órgano central que asegure desarrollo coordinado ni tampoco integración. Solo en el análisis diferenciado de las diversas tendencias de globalización se comprenderá a la sociedad moderna como totalidad:

Sólo cuando se ponen ante la vista, en conjunto, las muy diversas tendencias de globalización de los diferentes sistemas funcionales, se hace reconocible la dimensión del cambio frente a todas las sociedades tradicionales. En vista de fuentes tan heterogéneas de ‘globalización’ hace falta un concepto de sociedad unitario. El concepto de la teoría de sistemas según el cual la sociedad es un sistema social autopoietico operacionalmente clausurado que incluye en sí a todos los demás sistemas sociales —por tanto a toda comunicación—, intenta llenar esta laguna. (Luhmann 2006, 130)

Todo esto tiene, como hemos visto, amplias consecuencias para la definición de las identidades, para la relación entre individuo y sociedad, para el modo de comprender la integración (o la ausencia de la misma) en la sociedad moderna, y la posibilidad de comprender la función de los MCM. También tiene un efecto importante en la forma en que la sociedad se autodescribe, y en los posibles estados de conciencia de los individuos que viven en una sociedad así; si bien es imposible observar la interioridad de la conciencia de los individuos, sí podemos afirmar que la forma en que se enlazan las comunicaciones socialmente está ligada al riesgo, a la inquietud permanente y a una capacidad enorme de estimulación que crea una sociedad que nunca duerme. La vigilia es su condición permanente y, muchas veces, teme las pesadillas en las que suelen convertirse sus sueños de transformación:

Todos estos filtros —juntos— producen efectos en el sentido de reforzar la inquietud. Naturalmente, esto no significa que en el interior de los sistemas psíquicos la intranquilidad efectivamente surja y perdure. Pero en el plano de lo que se comunica y de aquello que comunicativamente es capaz de enlace, la sociedad aparece como una sociedad que por sí misma se inquieta y se alarma. Por eso, reproduce en sí misma la esquizofrenia del doble deseo: de poder participar en las transformaciones y estar asegurada contra sus consecuencias. Para esta esquizofrenia crea la posición del espectador no-partícipe que participa. (Luhmann 2006, 872)

3.3 La Teoría Crítica: primera generación de la escuela de Frankfurt

Dice verdad quien dice

*Sombra*⁵¹

Paul Celan

*Sólo son verdaderos los
pensamientos que no se
comprenden a sí mismos*⁵²

Theodor Adorno

Esta quizás sea a la vez una de las comparaciones más complicadas y una de las más necesarias en lo que corresponder a la teoría social, y en específico a las teorizaciones sobre los medios masivos de comunicación. Por un lado tenemos a la visión de la escuela de Frankfurt de la realidad social como una totalidad histórica cuya unidad se encuentra en nuestra época expresada en la Industria cultural como conformación histórica de la modernidad en que confluyen las estructuras económicas, políticas y culturales, y su poder dominante, consolidando un modo particular de ser de la civilización:

Así, por ejemplo, si éste se determinara como la humanidad junto con todos los grupos en los que se divide y la forman, o de modo más simple, como la totalidad de los hombres que viven en una época determinada, se omitiría el sentido más propio del término sociedad. Esta definición, en apariencia sumamente formal, prejuzgaría que la sociedad es una sociedad de seres humanos, que es humana, que es absolutamente idéntica a sus sujetos; como si lo específicamente social no consistiera acaso en la preponderancia de las circunstancias sobre los hombres, que no son ya sino sus productos impotentes. En relación con épocas pasadas, cuando quizá pudo ser de otro modo —la Edad de piedra—, apenas

⁵¹ (Celan 1995, 10)

⁵² (T. Adorno 2006, 199)

puede hablarse de la sociedad en el mismo sentido que en la fase del capitalismo intenso. (T. Adorno 2001, 9)

Su intención se sitúa en el campo de la exploración teórica y metodológica del proceso de creciente barbarización que acompaña al desarrollo de los medios masivos de comunicación, no hay que olvidar el momento histórico desde el que hablan estos pensadores, un momento en el que los MCM no estaban plenamente consolidados y articulados a la vida cotidiana como hoy, tal es el caso del cine, la televisión y el mundo de las computadoras por ejemplo. También escriben en plena segunda guerra mundial articulando profundamente a los MCM con un afán propagandístico y profundamente manipulativo. La suya es una teoría de la sofisticación del dominio: *“Pero no se dice que el ambiente en el que la técnica conquista tanto poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad misma”* (Horkheimer y Adorno 1988, 178)

A través de la producción masiva de deseos, sensibilidades, identidades y la reducción del individuo al rol de observador alienado, que se desenvuelve en el rol del consumidor performado. El progreso técnico ligado al mecanismo industrial en el que se crean los productos culturales da lugar a un retroceso de la razón en forma de un avance de la razón instrumental totalitaria:

Tanto espontánea como planificadamente, los sujetos se ven impedidos de reconocerse a sí mismos como sujetos. La oferta de mercancías, que los inunda, contribuye tanto a ello como la industria cultural y los innumerables mecanismos directos e indirectos de control intelectual. La industria cultural nació de la tendencia del capital a la explotación. Inicialmente se desarrolló bajo la ley del mercado, bajo el imperativo de adaptarse a sus consumidores, pero después se ha convertido en la instancia que fija y refuerza las formas de conciencia existentes, en el *status quo* del pensamiento. La sociedad necesita que el pensamiento duplique infatigablemente lo que meramente es, porque sin la exaltación de lo siempre igual, si remitiera el empeño de justificar lo existente por el mero hecho de ser, los hombres acabarían quitándoselo de encima. (T. Adorno 2001, 17)

Siendo también una teoría que procura dar cuenta de la totalidad histórica pero desde una perspectiva crítica, es ineludible el análisis de cómo dan cuenta de su propia concepción teórica y de su lugar de observación desde las premisas de su propia teoría. Llegando así a uno de los clásicos problemas de la teoría social: el de definir el campo de existencia y operación particulares, o la relación entre individuo y sociedad. Así plantea Luhmann esta problemática que se le presenta a toda teoría que desee dar cuenta de sí misma y especialmente a aquella que desee hacerlo de manera crítica como la teoría de la escuela de Fráncfort:

Pero precisamente eso sería también posible —y quizá más— si la propia teoría se reconociera como parte de su propio objeto. Podría copiarse la mirada fácil e indirecta con la que Perseo decapitó a la Medusa, pues para la sociología se trata también solo de cabezas. Podría recordarse también que la teología inventó la figura del diablo para la función de observar a Dios y a su creación, y que los grandes sofistas del siglo XIX (Marx, Nietzsche y Freud) fueron caracterizados por sus ‘perspectivas incongruentes’. De aquí que el problema consista más que nada en las dificultades de orden lógico y las que se manifiestan en la técnica de la teoría —dificultades que hay que enfrentar cuando se trabaja, como dice la lingüística, con conceptos ‘autológicos’ y uno se ve obligado a descubrirse a sí mismo en el propio objeto; es decir, verse obligado a descubrir a la sociología como autodescripción de la sociedad. Como última consecuencia, esto lleva a sostener que la realidad se reconoce por la resistencia que opone, pero también a que dicha resistencia frente a la comunicación solo puede efectuarse mediante comunicación. De admitirlo se ‘deconstruiría’ la distinción sujeto/objeto, y con ello los obstáculos dominantes que bloquean el conocimiento perderían su apoyo secreto. (Luhmann 2006, 78 y 79)

La sociedad moderna da lugar para Adorno y Horkheimer a un retorno de la barbarie, a una alienación permanente del ser humano que lejos de reclamar su poder creativo afincado sobre su subjetividad y el uso pleno de su racionalidad creativa, se limita a devorar pasivamente los productos culturales que el sistema de la industria cultural reproduce masivamente. Dando lugar a una casi desaparición de la subjetividad humana que reificada

huye en la masa y en las mercancías que sobrecogen la esfera pública, derrumbando las esferas que antes separaban al arte de la cultura popular:

Si el concepto de lo humano, lo que en definitiva importa, se ha convertido en la ideología que encubre el hecho de que los hombres son sólo apéndices de la maquinaria social, podría decirse sin miedo a exagerar que, en la situación actual, son literalmente los hombres mismos, en su ser así y no de otro modo, la ideología que, pese a su manifiesta absurdez, se dispone a eternizar la vida falsa. El círculo se cierra. Se requeriría hombres vivos para transformar el actual estado de endurecimiento, pero éste ha calado tan profundamente en su interior, a expensas de su vida y de su individuación, que los hombres apenas parecen ser ya capaces de esa espontaneidad de la que todo dependería. (T. Adorno 2001, 18)

Desde Luhmann podríamos responder que esta alienación respondería al hecho de que empiezan a vislumbrarse los resquebrajamientos propios a la distinción sujeto/objeto, se empiezan a presentir el malestar de enlazarse a una visión del ser humano comprendido como una unidad casi religiosa, en lugar de comprenderlo como unidad de diferencias, que implica por supuesto abandonar al sujeto trascendental como fundamento para el conocimiento, la acción y las relaciones sociales. Luhmann no niega la enajenación como experiencia individual: la sensación de extrañamiento a nivel personal ocurre precisamente como un resultado de la separación operativa entre sociedad e individuo. La enajenación no puede ser entendida entonces como un avasallamiento social sobre lo individual, sino más bien como la permanente falta de equivalencias absolutas entre uno y otro. La enajenación se entiende aquí como un permanente malestar en la conciencia individual producto del acoplamiento estructural entre individuo y sociedad, mas no como una abolición de las diferencias:

El sistema —en parte— debe ganarle tiempo al entorno, es decir, debe tomar precauciones, y —en parte también— debe ser capaz de soportar y digerir las sorpresas; debe ser capaz de retardar o de acelerar las reacciones mientras en el entorno ya están sucediendo otras cosas. Todo esto se vuelve problema sólo porque sistema y entorno operan

simultáneamente sin que haya para eso escapatoria. Por eso el sistema no puede adelantarse al futuro ni permanecer en el pasado del entorno; el sistema nunca podrá llegar a un estado de tiempo en el cual pueda estar seguro de que en el entorno no sucede nada. Esto es válido también —y en especial— para la relación entre comunicación y conciencia; es decir, válido para aquellos procesos de conciencia y sobre todo de percepción que deben quedar presupuestos en el entorno de la sociedad. También esta diferencia requiere (y posibilita) los desacoplamientos temporales, a pesar de que indudablemente proceden de manera simultánea. (Luhmann 2006, 61)

El individuo nunca es equivalente punto por punto a su sociedad, nunca es un engranaje, ni en su cuerpo ni en su mente. La libertad es siempre operativa; es una operación de la diferencia donde el individuo trasciende las fronteras de lo social. Las fronteras de la sociedad no se corresponden con las fronteras del individuo. Así lo explica Norbert Bolz:

Así, pues, los límites del ser humano no son los límites de la sociedad. Pero la condición de la libertad es que los sistemas sociales no puedan hacer nada con los hombres. Y es que, para cada uno, la libertad del otro se manifiesta en su carácter de impredecible. Esperamos a ese otro como alguien que siempre podría actuar de otro modo. En consecuencia, aquí la libertad no está pensada como una característica esencial del hombre, sino en sentido estrictamente operacional, “*libertad como construcción heurística de alternativas*”. El hombre sorprende a la sociedad con la libertad, es decir, con incomputabilidad. (Bolz 2006, 14)

Podemos pensar aquí en una relación similar al malestar en la cultura del que Sigmund Freud habla: nunca hay sincronidad absoluta entre los sistemas personales y el sistema social. El cuerpo, el cerebro, la mente y la sociedad poseen tiempos distintos, estructuras y organizaciones que no evolucionan a la par, que no tienen un nivel paralelo de desarrollo punto por punto, y cuyas operaciones no se pueden reducir unas a otras:

Dado que la comunicación necesita tiempo para poder enlazarse a otras comunicaciones, este tipo de operación lleva a un desacoplamiento temporal entre sistema y entorno. Esto no cambia para nada el hecho de que sistema y entorno existan simultáneamente, y que dicha simultaneidad sea la base de toda constitución del tiempo. Pero dentro de las limitaciones que esto impone, el sistema debe instituir un tiempo propio adecuado al ritmo de operación y perspectivas de tiempo de las posibilidades internas del sistema. Debe entonces renunciar a que los acontecimientos del entorno se acoplen uno-a-uno a los acontecimientos del sistema; debe hacer arreglos internos para tomar en cuenta que en el entorno rigen otras relaciones de tiempo. El sistema desarrolla estructuras (recuerdos, expectativas) para separar —en sus operaciones— sus relaciones temporales de las del entorno y poder organizar, así, su tiempo propio. (Luhmann 2006, 60)

En la sociedad moderna este sentimiento se globaliza junto a los subsistemas funcionales, pues el individuo ya no puede ser clasificado, y por lo tanto entendido, a partir de su pertenencia a un solo sistema, una clase social o un estrato. Su propio autoreconocimiento se complejiza, pues debe ser muchos al mismo tiempo, su identidad se fragmenta y se resiste a la unidad. No es posible ya la inclusión directa y absoluta como en las formas de diferenciación previas (estratificación, segmentación, centro/periferia, etc). El lugar del individuo en lo social ya no está definido de manera absoluta por su “naturaleza” o por su origen social, la identidad está siempre en riesgo y se efectúa como tal. Podríamos afirmar entonces, de manera arriesgada, que en la sociedad moderna la enajenación es la regla universal, nadie puede pertenecer por completo a lo social, nadie tiene por lo tanto una sensación de pertenencia absoluta, la ausencia de un órgano rector que coloque a cada individuo en su lugar implica que ya nadie tiene un lugar definido de forma incondicional. La orfandad de Dios, en cuanto categorizador de lo existente, implica que ya ningún pueblo y, menos aún, ningún individuo tiene una tierra prometida sobre la Tierra. Esto no implica, de ningún modo, armonía, ni tampoco justicia o igualdad, más bien significa que la sociedad ha adquirido una complejidad tal que ya no podemos comprenderla usando los estándares teóricos y éticos clásicos, esto quiere decir que, observada desde un punto de observación tradicional. La sociedad moderna es profundamente no humana, y los intentos por su comprensión radical serán, por lo tanto, antihumanistas.

En nuestra época el proletario, por ejemplo, no considera ya su lugar como dado por Dios y por lo tanto un lugar del cual no puede moverse. Es precisamente su malestar producto de la intención del capitalista de reducirlo sistemáticamente a su existencia meramente económica e impersonal. En la sociedad moderna se revierte el mecanismo de auto identificación y de socialización previos: en una sociedad jerárquicamente segmentada el inadaptado era aquel que era incapaz de reconocer su lugar natural en la sociedad y limitarse a las posibilidades que ese lugar le brindaba. Un noble no podía actuar como plebeyo y conservar su identidad y la organización social tendía a la estabilidad.

En nuestra época el proceso se ha revertido (no de forma absoluta pues en cada momento histórico conviven diversos tipos de diferenciación, pero adaptadas a la hegemónica) debido a la diferenciación funcional: el inadaptado ahora aparece como aquel que se somete voluntariamente a un solo lugar, a un solo subsistema, para definir su identidad. Pensemos en la situación del Ecuador actual: la descomposición de las unidades familiares no se debe únicamente a factores económicos o ideológicos, sino a la propia incapacidad de la familia de contener, efectivamente y en su totalidad, a la identidad de todos sus miembros. Pues sucede que la obligada interacción de la familia con otros subsistemas que operan simultáneamente genera efectos inmensos en los individuos y en la estructura familiar misma. Los MCM contribuyen a esta sensación pues no solo informan sobre sí mismos sino sobre casi cualquier temática que puedan construir, inundan el mundo con tal cantidad de información que la sospecha de manipulación no basta para lidiar con ellos, los MCM han desarrollado un nivel tan sofisticado técnicamente de “virtualizar” la realidad que han virtualizado la idea misma de realidad.

No es entonces extraño que precisamente en un mundo virtualizado como el nuestro surja la necesidad de lo esencial. En un mundo en el que la materialidad de la vida cotidiana como la conocíamos parece evaporarse en el despliegue del tiempo real generado por los medios. La necesidad de aferrarse a un asidero concreto para la identidad se vuelve un modo de compensación.

La simulación, la representación permanente de la realidad, la simultaneidad de lo que acontece a nivel mundial, superan la posibilidad de asimilación cognitiva tradicionalmente humana. Los MCM penetran cada espacio social con una fuerza tal que la sospecha de

manipulación se universaliza causando un descentramiento del sentido de realidad. No es extraño entonces el resurgimiento de la obsesión por lo real y la búsqueda desesperada por la esencia identitaria en nuestra época. Los MCM habían destruido ya el orden comunicativo previo, y con eso las fuentes de las que emergía nuestra visión de la realidad y del mundo social. La emergencia del Internet ha llegado a agregarse a este fenómeno y ha generado un orden comunicativo previamente inimaginable; disposición que por cierto pone en jaque también al ser humano como lo conocíamos. El desarrollo tecnológico y los medios no evolucionan a la par que las capacidades cognitivas humanas. En palabras de Norbert Boltz:

Y es que los medios y las tecnologías de la computación evolucionan sin tener en cuenta la capacidad de asimilación del ser humano. De ahí la necesidad de este último de encontrar técnicas de desahogo que instituyan sentido. Solo podemos vivir eligiendo de acuerdo con esquemas de forma humana los datos de un mundo que hace estallar la medida humana. El One-World montado por la tecnología mediática provoca el mundo paralelo, específicamente posmoderno, de un pluralismo de los estilos de vida. En otras palabras, los discursos de identidad circulan a modo de compensación frente al universalismo de la comunicación mundial. (Bolz 2006, 21)

A nivel social el panorama es distinto, pues, entonces el apelar a la enajenación como el extrañamiento del individuo sobre su forma “natural” o verdadera de ser, implica referencias directas a una construcción particular de la definición de lo humano: el sujeto trascendental de la filosofía vétero-europea y la resistencia a abandonar este tipo de semántica.

En Adorno y en sus compañeros se vislumbra también un malestar generalizado con la idea romántica de “razón” proveniente de la Ilustración y su tradición cultural que en su época amenazaba con realizar implosión junto con los grandes ideales del liberalismo europeo representado por los de la revolución francesa. Es en el planteamiento de una racionalidad crítica, y en la posibilidad del arte, donde parecen jugarse en gran parte las observaciones de esta versión de la teoría crítica, y siendo coherentes con su epistemología, también donde se hayan sus puntos más oscuros y paradójicos. Es aquí donde la intención misma de

la teoría de Adorno y Horkheimer se diferencia de la teoría Luhmanniana: por un lado los Frankfurteanos desean encontrar, y lo logran bajo su perspectiva, el enlace fundamental que determinaría la unidad de la sociedad moderna: la industria cultural.⁵³ Esto implica, si bien no lo hacen explícito y mucho menos sistemático, incorporar en una unidad de análisis campos de la sociedad que aparentemente son heterogéneos como el arte, la ciencia, la economía, la política, los MCM, la moral, entre otros.

El afán es entonces, no el de situar particularidades y establecer la unidad social en la diferencia a la manera de Luhmann, sino, al contrario, el de hallar el espectro de lo homogéneo e incluso de lo totalitario en todo lo múltiple. Aparece una resistencia teórica a formular con claridad, a definir con precisión y a delimitar con afán científico. Pero esto, no es, únicamente, una cuestión de estilo y menos aún una incapacidad, se trata de una “resistencia” a la luminiscencia y la simplificación, una especie de estética oscura, una forma de revelación no clarificada implicada en su posicionamiento teórico.

Vemos en Frankfurt tanto como en Luhmann un afán por recuperar la idea de totalidad social pero desde dos caminos sumamente distintos que terminan por formular, así mismo, dos conceptos distintos de totalidad. Esto es, por supuesto, coherente con su teoría y sus intenciones políticas, pues para ellos el afán de la filosofía crítica, dentro de la cual se enmarcan, no es describir pasivamente la realidad social y a esta pasividad no contraponen un actuar posterior para transfórmala. Sino que el pensamiento debe realizarse de forma negativa, cuyo movimiento se da en forma de sospecha⁵⁴: allí donde se encuentre el todo fáctico declarado falso (“el todo es lo no verdadero”), jamás aparecerá en el juego de la justificación de lo existente y, menos aún, en el tan expandido “buen deseo” de lo políticamente correcto de intentar restaurar el pasado:

⁵³ Nótese que en el propio concepto hay ya una huella de la intención que el mismo ocupará en el aparato teórico Frankfurteano; la idea de industria cultural fusiona dos espacios sociales que los mismos marxistas consideraban como niveles de análisis diferenciados, en terminología clásica: estructura y superestructura. El concepto es planteado entonces para resolver esta división previa entre el aparato productivo y el ámbito simbólico de la cultura y la ideología.

⁵⁴ “una filosofía que se prohíba todo eso entra en una contradicción irreconciliable con la conciencia dominante. No exime a nada de la sospecha de apologizar. Una filosofía que cumple con lo que ella quiere ser y que no va puerilmente tras su historia y tras la historia real tiene su nervio vital en la resistencia contra el ejercicio habitual hoy y contra aquello a cuyo servicio ese ejercicio está, la justificación de lo existente.” (T. Adorno 2008, 402)

Algunas personas decididas han proclamado que este arcaísmo es lo único filosófico y han intentado restablecerlo.” Pero la conciencia que sufre en un estado de escisión y que conjura una unidad pasada contradice al contenido que intenta darse. Por eso establece arbitrariamente su lengua primitiva. La restauración es tan inútil en filosofía como en cualquier otro sitio. La filosofía debería mantenerse al margen de la verborrea de la formación y del abracadabra de las cosmovisiones. (T. Adorno 2008, 402)

Luhmann por su lado, rompe con la tradición al renunciar al concepto de ser humano que la tradición cargaba consigo, lo complejiza y bifurca tal como realiza con la sociedad. El concepto antihumanista que Luhmann aplica a la sociedad tiene dos consecuencias básicas: la sociedad se entiende en él como comunicación, por lo tanto nada que no lo sea es propiamente social, y, por otro lado, en el mismo movimiento afirma que como sistema la sociedad no puede dar cuenta del ser humano como totalidad, que es incapaz de agotar y de reducirlo a sus propias operaciones:

Con eso se rompe la tradicional ubicación cosmológica del ser humano dentro de un orden que le otorga dignidad y forma de vida. En lugar de ello se problematiza la relación individuo/sociedad. Como sea que se continúen utilizando los conceptos tradicionales (ante todo el de ‘razón’) es obvio que no todo lo que individualiza al ser humano pertenece a la sociedad —si es que hay algo del hombre que le pertenece. La sociedad no pesa lo mismo que el total de los hombres, y no cambia su peso por cada uno que nazca o por cada uno que muera. No se reproduce por el hecho de que en las células del hombre se transformen las macromoléculas, o por el hecho de que haya cambios de células en los organismos de los seres humanos individuales. La sociedad no vive. Tampoco podrá tomarse en serio que valen como procesos sociales los procesos neurofisiológicos del cerebro, los cuales ni siquiera son accesibles a la conciencia; lo mismo puede afirmarse de todo lo que tiene lugar en el ámbito actualizado de la atención de cada conciencia, ya se trate de percepciones o de sucesiones de pensamientos. (Luhmann 2006, 73)

De esta forma lo que en Adorno y compañía es un presentimiento, una “verdad negativa”: el ocaso del sujeto y la necesidad de construir un concepto nuevo de lo humano y de razón es en Luhmann una construcción teórica que encuentra en la cibernética de segundo orden, en el constructivismo radical y en la teoría de la autopoiesis particularmente, la forma de abolir las contradicciones e ilusiones que emanaban de los conceptos tradicionales “vétero-europeos” de sujeto y de razón, junto a sus respectivos entrelazamientos. Los conceptos mismos de comunicación y sentido ya no están articulados de manera dependiente al sujeto moderno, la comunicación prescinde de la conciencia en su operación precisamente por la inconmensurabilidad estructural entre la operación social y la operación de la conciencia en la “*tenebrosa interioridad del pensamiento*” (Hegel). La comunicación no se basa entonces en la creación de un mundo común que asegure la correspondencia social e individual:

Con esto también se abandona o cuando menos se reduce a un efecto el antiguo sentido de la *communicatio*: establecer la comunidad de la vivencia. Esto se deriva de la concepción arriba expuesta según la cual no es suficiente ver la función de la comunicación en la expansión o aligeramiento de las capacidades cognitivas de los seres vivos. En realidad es difícil ver cómo los seres vivos —incluidos los seres humanos— pueden tener algo en común en la ‘oscura interioridad de su conciencia’. (Luhmann 2006, 154)

La incomunicabilidad y la intransparencia son elementos fundamentales del ser humano y, en esta medida, no existe claridad posible entre dos que se buscan, que quieren observar sus almas. La interioridad es un abismo:

Todo intento de penetrar en el interior del otro conduce al abismo, en esa unidad de verdad y falsedad, de sinceridad e insinceridad, que escapa a todos los criterios. Por esa razón no es posible decirlo todo. La transparencia solo se da en las relaciones entre sistema y sistema... (Luhmann 1985, 188)

Mientras la estrategia teórica de Adorno y compañía, para pensar la totalidad social, se corresponde con una difuminación de los límites de los medios hacia la economía, la cultura y la política. En Luhmann encontramos el intento de aislar el componente particular

de la organización de los medios masivos de comunicación que los convertiría en un sistema autopoiético con una codificación propia. En la teoría de Adorno se asumen como un momento más de la reproducción económica de la sociedad, imposible de ser analizada en su propia dinámica sin pensar en la dinámica expresa del capitalismo y sus formaciones económicas en la edad industrial y post industrial. En el concepto mismo vemos la conjunción del componente material/económico y el componente simbólico. No era del interés de Adorno situar la particularidad de los medios sino el hallar en ellos la dinámica civilizatoria que determinaba la historia como totalidad misma: *“Los diversos sectores tienen la misma estructura, o al menos encajan unos con otros. Conforman un sistema que no tiene hiatos. Esto sucede gracias a los medios actuales de la técnica y a la concentración de la economía y la administración.”* (T. Adorno 2008, 295).

En este sentido la teoría Frankfurteana de la industria cultural no es expresamente una teoría sobre los MCM sino un análisis sobre la formación civilizatoria que emerge junto a las novedades cuantitativas y cualitativas que los medios introducen en el capitalismo postindustrial. En la industria cultural Adorno observa la decadencia del arte “alto y bajo”, por lo tanto el análisis estético es parte fundamental de su perspectiva. Es más la denominación misma tiene un fundamento crítico sobre la creencia común que sitúa a los medios de comunicación de masas como una democratización ascendente de la “cultura popular”:

En nuestros borradores hablábamos de “cultura de masas”. Pero sustituimos esta expresión por “industria cultural” para evitar la interpretación que agrada a los abogados de la causa: que se trata de una cultura que asciende espontáneamente desde las masas, de la figura actual del arte popular (...) La industria cultural es la integración intencionada de sus consumidores desde arriba. Además obliga a unirse a los ámbitos alto y bajo del arte, que durante milenios han estado separados. Esta unión perjudica a ambos. El arte alto pierde su seriedad al especular con el efecto; el arte bajo pierde, al ser domesticado por la civilización, la fuerza de oposición que tuvo mientras el control social no era total. (T. Adorno 2008, 295)

Uno de los puntos ausentes más graves en la teoría crítica de la escuela de Frankfurt es una elaboración teórica acorde a su epistemología de la relación entre individuo y sociedad.

Quizás es su propia epistemología la que no les permite elaborar esta relación superando posiciones mecanicistas, estructuralistas y holistas. Esta relación parece darse por supuesta y de esta forma no se cuestiona; aspecto llamativo al ser este un punto básico a la hora de tocar temas tan complejos como las posibilidades de manipulación de los MCM, el proceso de consumo mercantil, la performación cultural en términos de construcción artificial de necesidades, los deseos y los gustos en función de las “mercancías espirituales”, etc.:

Sólo quienes ocultan algún tipo de interés pueden ignorar que los efectos subliminales de la comunicación de masas considerada como sistema, sumados, tienen la mayor influencia —simplemente la pasión con la que los jóvenes se enganchan a los medios de comunicación de masas permite suponerlo. Quien imagina los efectos de la televisión, encarnación de lo universal, en virtud del poder concentrado en ella —cómo moldea realmente a los hombres conforme a lo que los enemigos de la televisión procedente de la crítica conservadora de la cultura no se cansan de llamar «ideales»—, tiene más sano sentido común que quien se esfuerza vanamente en calcular los efectos de la totalidad a partir de efectos aislados controlables. (T. Adorno 2001, 40)

Este es el centro neurálgico de uno de las concepciones más llamativas de su teoría: el universalismo de la cosificación o la reificación. El concepto de reificación ha sido tradicionalmente uno de los conceptos más espinosos del Marxismo en todas sus elaboraciones (notable incluso por su ausencia en muchas de ellas). El marxismo heterodoxo procuró recuperarlo en los años veinte del siglo XX tras un largo periodo en desuso - abandono del que el mismo Marx fue protagonista - para reinsertarlo acoplándolo a los análisis ideológicos, culturas y filosóficos que Gyorgy Lukács⁵⁵ iniciaría y que la

⁵⁵ Gyorgy Lukács fue uno de los filósofos marxistas más importantes pues se encargó de renovar el marxismo explorando la filosofía contenida en él, además amplió el espectro de análisis del mismo de aplicándolo para análisis cada vez más diversos como en los análisis estéticos y literarios en los cuales destacó. El mismo Lukács alrededor de 1971 declaró en una entrevista que el marco teórico que desarrolló en los años 20, ligado estrechamente al concepto de enajenación, fue insuficiente para comprender el momento y la dinámica histórica: *“En los años `20, Korsch, Gramsci y yo mismo intentamos, cada uno a su modo, enfrentamos con el problema de la necesidad social y con su interpretación mecanicista, herencia de la II Internacional. Heredamos el problema pero ninguno de nosotros -ni siquiera Gramsci que quizás era el mejor dotado de los tres- supo resolverlo. Nos equivocamos y sería un error tratar de revivir las obras de aquel período como si*

escuela de Frankfurt desarrollaría exponencialmente. Adorno como parte de esta corriente reinterpretativa del Marxismo elaboró, como hemos visto, una visión de la totalidad social como una totalidad reificada, extrañada de manera absoluta de sí misma, en la que lo subjetivo estaba al borde de la desaparición:

Las mallas del todo van anudándose cada vez más estrechamente según el modelo del trueque. El todo le deja a la conciencia individual cada vez menos espacio para escaparse, la preforma, cada vez más minuciosamente, le quita a priori la posibilidad de la diferencia, que se reduce a un matiz en la uniformidad de la oferta. Al mismo tiempo la apariencia de libertad hace que la reflexión sobre la falta de libertad sea ahora mucho más difícil que antes, cuando la reflexión se oponía la falta patente de libertad; de este modo, la apariencia de libertad refuerza la dependencia. (T. Adorno 2008, 11)

Ahora, si la reificación es absoluta, como Adorno parece sugerir, entonces: ¿cómo es posible la crítica? Y más específicamente: ¿cómo es posible el punto de observación del mismo Adorno? O en otras palabras: ¿es posible dar cuenta de la reificación absoluta desde un punto de observación reificado? Estas cuestiones quedan sin responder pues dentro de los vastos panoramas del análisis de Adorno no parece haber lugar para sí mismo. Las consecuencias de su propia universalización de la reificación dan por resultado la imposibilidad de su propio análisis, y la imposibilidad de dar cuenta de su teoría en su teoría. Sin embargo Adorno lejos de darse por satisfecho con esta contradicción, pues está consciente de ella, procura explorarla en toda su magnitud y de alguna forma asienta su punto de observación en la contradicción misma⁵⁶:

Los fascistas se veían como médicos de la cultura que extraían de ella el aguijón de la crítica. De este modo no sólo degradaron la cultura oficial, sino que además ignoraron que la crítica y la cultura están entrelazadas para bien y para mal. La cultura es verdadera simplemente como

fuesen válidas en nuestros días. En Occidente hay una tendencia a erigirlas en “clásicos de la herejía”, pero hoy no tenemos necesidad de ellas.” (Lukács 1971, 1)

⁵⁶ Conceptos como cultura, arte, progreso, Ilustración, crítica cultural, etc., adoptan en Adorno los más variados matices según el momento en que los emplee y, más aún, parecen contener en sí varios sentidos al mismo tiempo.

implícita y crítica, y el espíritu que lo haya olvidado se venga de sí mismo con los críticos que cría. La crítica es un elemento imprescindible de la contradictoria cultura; en su falsedad es tan verdadera como la cultura es falsa. La crítica no es injusta cuando disuelve (eso sería lo mejor de ella), sino cuando obedece mediante la insumisión. (T. Adorno 2008, 12)

Adorno presiente claramente el malestar en la concepción clásica del sujeto trascendental, pero es incapaz de superarla claramente. Debido a la ausencia de los instrumentos teóricos adecuados, los conceptos de crítica cultural y de enajenación se anulan mutuamente⁵⁷. Detrás de este aparato teórico se encuentra operando todavía la distinción entre sujeto/objeto y por lo mismo la de teoría/práctica. El aporte teórico fundamental que permite a Luhmann superar esta encrucijada provino de la biología y específicamente de una fundamentación biológica de la cognición: la teoría de la autopoiesis de Maturana y Varela. El concepto de autopoiesis es útil para este problema de varias formas:

1. La realidad que experimentamos y en este caso la que los millones de individuos que participan de la industria cultural experimentan, no proviene del exterior, del entorno o del ambiente en forma de una acumulación de datos a la manera de un input masivo de información. En cambio emerge a partir de las operaciones de cada sistema en su acoplamiento estructural con el entorno, que gatilla infinitamente cambios en el sistema que acontecen de acuerdo a la estructura y organización del sistema mismo. Es imposible entonces la manipulación como alteración intencionada, planificada y calculada de estados internos pertenecientes a los individuos. Además el control no puede ser tampoco absoluto, pues para que exista el sistema debe mantenerse la autopoiesis y para que esta se mantenga es necesaria la reproducción permanente de la clausura operativa.

⁵⁷ El mismo Adorno parece desarrollar, especialmente en su *Dialéctica Negativa* (T. Adorno 2005) y en *Mínima Moralía*, una teoría de la reificación de corte histórico reversible, casi ontogenético en el sentido de una deriva particular individual dentro de un movimiento amplio filogenético. Perspectiva que Axel Honneth toma y desarrolla en su enfoque de la reificación como olvido del reconocimiento primordial (Honneth 2007). Este enfoque implicaba considerar como sistemas diferenciables a los individuos y a la sociedad. Bajo esta perspectiva Adorno afirma: “toda reificación es un olvido”. Lamentablemente no fue esta la versión que usó extensivamente para su teoría de la Industria Cultural.

2. El concepto permite superar la distinción entre sujeto/objeto desde el proceso mismo de conocimiento. La realidad no puede ser experimentada de forma objetiva, pues es siempre un producto de las operaciones recursivas del sistema, y este, no puede distinguir entre condiciones de observación y condiciones de existencia de los objetos e individuos; el sistema está estructuralmente imbricado en todo lo que observa. La propia posibilidad de conocer niega la posibilidad de experimentar la realidad “tal cual es”. Esto no implica una caída en el subjetivismo, sino el trasladarnos a otra distinción: la distinción sistema/entorno. Y de la mano, llegamos a la pregunta por el observador, pues entonces toda realidad es una realidad observada por un observador específico, en este sentido a la afirmación de Maturana y Varela de que *“todo lo dicho es dicho por alguien”*. Ahora, como sabemos, en su observación el propio observador y la distinción que utiliza para observar son inobservables: constituyen el punto ciego. El punto ciego entonces no es una falla en la observación sino lo que posibilita el observar. Esto tiene consecuencias enormes y entre las más importantes está la necesidad de pensar la observación, en cualquier nivel, sin la necesidad de un fundamento último:

La simple observación de Maturana de que todo lo dicho es dicho por un observador, se revela aquí como extraordinariamente trascendental: nada existe antes de ser delimitado por una diferenciación. La primera diferenciación delimita lo ilimitable. El punto ciego es (mejor dicho, sustituye en la ubicación precisa a) el “a priori” de la observación. La idea del punto ciego significa que la observación está en lo diferenciado, y por eso olvida la diferenciación que utiliza. Esto no se puede evitar. Pero en todo caso se puede ver también que sin el punto ciego no es posible la observación. El hecho de que la observación no sea posible sin el punto ciego implica que tiene que ser posible sin fundamento (o incluso sin fundamento último). Lo único asequible es una circulación de las latencias, ya sea de manera solitaria en una oscilación de la observación, o de manera cooperativa a través de una *“mayoría de observadores interconectados”*. (Bolz 2006, 29)

3. Si la realidad no es objetiva sino construida, entonces todo proceso de conocimiento es así mismo un proceso de construcción, es decir, un proceso de acción. De aquí que *“todo hacer sea un conocer y todo conocer un hacer”* (Maturana and Varela 1984, 67), eliminando así de raíz la distinción entre contemplación/acción de la manera tradicional. La praxis sería entonces no un posicionamiento político o ético, sino un condicionamiento estructural del propio conocer. Los observadores deben construir la realidad, no tienen otra opción.
4. La diferenciación entre niveles de observación, el “mantener una clara contabilidad de observaciones”, es decir situar el punto de observación del observador, nos permite realizar observaciones de segundo orden: situar puntos ciegos que no aparecen para el sistema y para los observadores, etc., este sería un criterio básico para la crítica: el situar límites y condiciones de observación, poder reflexionar sobre las distinciones que usa dando cuenta, por supuesto, de su lugar dentro de la observación:

Sin embargo, acercándose al sentido originario, “crítica” también puede significar que la sociología debe estar en condiciones de efectuar distinciones y de reflexionar sobre el uso de distinciones. Y con esto hemos vuelto a llegar al concepto de observador. (Luhmann 2006, 879)

De esta forma, la teoría de la autopoiesis permite, a nivel del individuo o la persona social, y, a nivel de la sociedad, resolver conflictos teóricos que Adorno no pudo resolver y que convertían a su posición en una observación determinista de lo social donde la sociedad se superponía al individuo. Adorno, sin embargo, manifestó ya la necesidad de una conciencia que pudiera pensar la superación de estas mismas trabas:

Habría que crear una consciencia de teoría y praxis que ni separa a ambos de tal modo que la teoría se volviera impotente y la praxis arbitraria ni quebrara la teoría mediante la primacía archiburguesa de la razón práctica que Kant y Fichte proclamaron. El pensamiento es una actuación, la teoría es una figura de la praxis; la ideología de la pureza del pensamiento nos engaña sobre esto. El pensamiento tiene un carácter doble: es

inmanente y riguroso, pero también es un modo de comportamiento real en medio de la realidad. En la medida en que el sujeto, la sustancia pensante de los filósofos, es objeto, en la medida en que forma parte del objeto, ya es práctico. (T. Adorno 2008, 677)

Este es un aspecto vital que la escuela de Frankfurt parece resolver asumiendo posiciones que difícilmente se corresponderían con su epistemología crítica pues parecen acercarse, sospechosamente, a las primeras versiones del funcionalismo en cuanto a la “medición” de los efectos causados y planificados por los MCM. Adorno parece afirmar que los MCM poseen la capacidad de predecir los efectos, además de su graduación profunda y directa que tendrán las emisiones antes de que salgan al aire:

Como la industria cultural especula con el estado de conciencia e inconsciencia de los millones a los que se dirige, las masas no son lo primario sino algo secundario, incluido en el cálculo; un apéndice de la maquinaria. El cliente no manda, no es su sujeto sino su objeto. (...) Lo nuevo en la industria cultural es la primacía inmediata y patente del efecto, calculado exactamente en sus productos más típicos” y (T. Adorno 2008, 295 y 296)”

Luhmann critica perspectivas teóricas que se sustenten en la definición de la sociedad moderna como una sociedad determinada por un sistema en específico, ya sea este: la política, la economía, los medios de comunicación masivos, la ciencia, o cualquier otro de los que en su teoría aparecen como subsistemas funcionales. Luhmann considera una visión así profundamente reduccionista e incapaz de observar los inmensamente múltiples estímulos que marcan a la sociedad moderna.

En el caso particular de aquellas visiones que apelan a la economía como la fuente última de la realidad del mundo moderno, como la teoría Frankfurteana lo hace (de manera muy sofisticada), Luhmann se refiere a ellas como sesgadas por la universalización teórica que ejecutan de las relaciones que priman en el sistema económico hacia el resto de la sociedad. En el sistema económico priman las relaciones impersonales, y por esta razón quienes parten de él para comprender a toda la sociedad moderna, inevitablemente la observarán como una sociedad impersonal. Esto sucede por ejemplo en el diagnóstico de la sociedad moderna como una sociedad de “masas”:

Sin duda sería un craso error de juicio limitarse a definir la sociedad moderna como una sociedad impersonal, de masas (...) Quienes conciben la sociedad primordialmente en sus categorías económicas, quienes la comprenden partiendo de su sistema económico, forzosamente tienen que llegar a creer en la preponderancia de las relaciones impersonales, puesto que, en efecto, son éstas las predominantes en el sistema económico. Pero la economía no es más que uno de los estímulos de la vida social, al que acompañan muchos otros. (Luhmann, 1985, 13)

Dentro de estas perspectivas estaría también situada, aunque como una de sus versiones más complejas y sofisticadas, la teoría de la Industria Cultural. En la versión de Adorno de este fenómeno la Industria Cultural absorbe en sí misma a las otras esferas sociales y en ese proceso todas las relaciones asumen la forma de las relaciones económicas es decir, toda la sociedad se despersonaliza en la masa:

Pero la tenebrosa sociedad unitaria ya no tolera siquiera esos momentos relativamente autónomos a los que en otros tiempos se refería la teoría de dependencia causal de superestructura y subestructura. En la prisión al aire libre en que el mundo se ha convertido, la cuestión ya no es qué depende de qué, pues todo es lo mismo. Todos los fenómenos se quedan helados como emblemas del dominio absoluto de lo que existe. (Adorno, 2008, 25)

Esta visión tiene dos consecuencias importantes para la comprensión de la dinámica social y la elaboración de la propia teoría social:

La primera es que al determinar a un sistema como la base fundamental o realidad última de la sociedad (por no decir originaria), al mismo tiempo se plantea a este sistema como la base última de todos los problemas, conflictos y contradicciones de la sociedad. Este análisis deriva por lo tanto inevitablemente en una observación casi sagrada de este componente social: si ésta forma primordial es transformada entonces todo también se transformará de manera casi mecánica y también todos los conflictos quedarán resueltos. El secreto está en que al localizarla se localizaría el centro neurálgico del movimiento histórico y hasta se podría predecir el mismo. Aquí entran en juego tanto nociones esencialistas de la Historia, en las que una búsqueda de corte metafísico indaga sobre el

umbral del origen y el comienzo⁵⁸, así como visiones teleológicas de la misma que prescriben a la sociedad como destinada hacia algo y destinada a convertirse en algo⁵⁹.

Este tipo de visión determinó la búsqueda del “santo grial” de la sociología: el componente esencial del que brota el sentido de toda la realidad social y por lo tanto el único que puede transformarla sustancialmente. Esta forma es a la vez el mayor enemigo a combatir como también el objeto más deseado que nunca se logra alcanzar⁶⁰. Adorno y los frankfurtianos parecen realizar un rodeo en este punto: la industria cultural es la forma que la razón instrumental adopta en la época del capitalismo tardío. Por lo tanto, la razón instrumental es el enemigo a combatir bajo la forma que adopta en la época de la tecnificación mercantilizada de la cultura. La industria cultural es solo un estadio de desarrollo avanzado de la razón instrumental en la que la Ilustración se niega en su propio movimiento de manera radical:

⁵⁸ “Por qué Nietzsche genealogista rechaza, al menos en ciertas ocasiones, la búsqueda del origen (*Ursprung*)? Porque en primer lugar [la búsqueda del origen] se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar «lo que estaba ya dado», lo «aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias toda las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. Pues bien, ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: «en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas. La razón? Pero ésta nació de un modo perfectamente razonable, del azar. El apego a la verdad y al rigor de los métodos científicos? Esto nació de la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre retomadas, de la necesidad de triunfar --armas lentamente forjadas a lo largo de luchas personales. Será la libertad la raíz del hombre, la que lo liga al ser y a la verdad? En realidad, ésta no es más que una «invención de las clases dirigentes». Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen --es la discordia de las otras cosas, es el disparate.” (Foucault 2008, 18 y 19)

⁵⁹ “49. Un nuevo sentimiento básico: nuestra naturaleza definitivamente precedera. Antiguamente se intentaba despertar el sentimiento de la soberanía del hombre, apelando a su origen divino. Este camino nos está hoy vedado, pues en su entrada hay un mono, con otros animales de aspecto no menos espantoso. Ese mono rechina los dientes, como si dijera: «¡No avances en esta dirección!» En consecuencia, se intenta ir en dirección opuesta: el camino que sigue la humanidad debe servir de prueba de su soberanía y de su naturaleza divina. Pero, lamentablemente, esto tampoco conduce a nada. Al final de ese camino se encuentra el sarcófago del último hombre que entierre a los muertos (con esta inscripción: *Nihil humani a me alienum puto*).” (Nietzsche, Aurora 1994, 33)

⁶⁰ Para este punto véase el análisis que realiza Slavoj Žižek, desde una perspectiva completamente distinta pero que desemboca en conclusiones similares, sobre los movimientos de protesta modernos y la búsqueda de la resolución última de los conflictos y contradicciones humanas en la búsqueda del objeto último fuente de todas las perversidades humanas.

El efecto global de la industria cultural es el de una anti-ilustración; como Horkheimer y yo dijimos, en ella la Ilustración (el dominio técnico progresivo de la naturaleza) se convierte en un engaño masivo, en el medio para maniatar a la consciencia. La industria cultural impide la formación de individuos autónomos, que juzguen y decidan conscientemente. Estos individuos serían el presupuesto de una sociedad democrática, que se solo se puede mantener y desplegar con personas mayores de edad. Si injustamente las masas son difamadas desde arriba como masas, es la industria cultural quien las convierte en masas y a continuación las desprecia e impide su emancipación, para la que los seres humanos están tan maduros como las fuerzas productivas de la época se lo permiten. (Adorno, 2008, 302)

Lo peculiar es que, desde la perspectiva luhmanniana, este tipo de observación de la realidad de corte “centralista” contiene un componente casi religioso en sí misma: al estilo de la fundamentación última en la edad media de la realidad sobre la figura omnipresente de Dios. Cualquier encuentro con la teología es un encuentro del que la mayoría de teorías críticas pretenden escapar pero, sin embargo, es en esta versión de su observación de lo social donde hay fuertes coincidencias con fundamentaciones de corte religioso que son, como mínimo, llamativas:

Tomando como base la diferenciación funcional, la sociedad es un "sistema global". El hecho de que la diferenciación funcional vaya de la mano con la "globalización" no implica que la "homogeneidad" social sea el siguiente paso. La sociedad global de la diferenciación funcional no es un "todo armónico". No es como un agregado de cosas, con un "ser" singular o cuerpo. Luhmann dice que la última oportunidad para mantener tal concepto sobre el mundo se perdió con la desaparición del abarcador concepto de "Dios". Cuando Dios perdió su sociológica y filosófica primacía, como fue observado por Sartre, el fundamento por un esencial y definible mundo como un todo se perdió irreversiblemente... La sociedad global consiste de una pluralidad de sistemas que son a la vez universales y particulares. (Moeller 2006, 54 y 55)

Con su “Dios ha muerto” Nietzsche labraba también el acta de defunción de las posibilidades de comprender la realidad a partir de un punto central absoluto. Dios perdió su valor explicativo, se volvió innecesario (esto es letal para cualquier dios) y debía entonces ser arrojado fuera, borrado del horizonte, desterrado de la observación misma: la caída de la certidumbre absoluta también acontece en la estructura misma de la observación y, por lo tanto también, en cualquier fundamentación radical de la teoría social.

La segunda consecuencia es la ceguera consustancial a este tipo de observación: los otros campos sociales no solo se relativizan y se vuelven profundamente dependientes, y muchas veces inexistentes, frente al campo económico, sino que, también, se cae en una definición de sociedad sumamente limitada. Las posibilidades de observación se limitan a hallar esta forma última en todas las representaciones sociales, en este sentido Adorno afirma que “*la crítica de la cultura se convierte en fisiognomía social*” (Adorno, 2008, 21). Conforme el “totalitarismo de la ilustración” y el corte absolutista de la industria cultural, la sociedad dominada por un componente en particular, que deja de ser componente y se convierte en el todo, se estabiliza; aún cuando esta estabilidad sea en su propio fracaso. Llegamos así al principal problema de este tipo de observación para la sociedad moderna: nos entrega una visión excesivamente estable, inmovil, casi sin conflictos, de la sociedad moderna. Es precisamente: la ausencia de posibilidades de irritación, la negación de acoplamientos estructurales, la sospechosa desaparición de conflictos, etc., en una sola palabra la falta de complejidad, la que empuja a esta teoría a una imagen estable casi inmovil de la realidad social. La estabilidad es propia de las imágenes religiosas de la realidad y más aún de la realidad social. En la lucha entre las fuerzas del bien y del mal, lo importante no es la victoria de alguno de los dos, sino el orden universal producto de su choque como fuerzas claramente diferenciables:

La Guerra del bien y del mal presente en todas las religiones no siempre termina, en todo destino, con una victoria del bien, pero en todos determina un orden claro de existencia. Tanto lo sagrado como lo profano reposan sobre ese orden universal. (Lem 1999, 137)

Si entendemos el futuro como una distinción elaborada en el presente en torno a su propia contingencia, entonces en esta teoría el futuro no existe, es impensable porque el presente es siempre el mismo. La revolución misma se entiende ya no como la conversión del

presente en sus posibilidades latentes, ni en otro mundo que se sostiene sobre la propia contingencia del actual, sino como la única forma de detener el presente inalterable y totalitario. La revolución misma abre lo nuevo, de forma mesiánica, irrumpiendo en lo siempre idéntico cuya trayectoria está ya trazada con claridad:

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia. Pero tal vez las cosas sean diferentes. Quizá las revoluciones sean la forma en que la humanidad, que viaja en ese tren, acciona el freno de emergencia. (Benjamin 2012, 177)

Cuando presentamos así el problema de la sociedad moderna como unidad, nos vemos obligados a pensarla ya no como sistema sino como mecanismo. Un reloj es la forma clásica del mecanismo: piezas articuladas con suma complejidad y precisión para realizar una función exterior a sí mismo. Los relojes miden el tiempo de forma circular, cíclica, pero en su accionar estructural deben intentar excluirlo. No hay nada menos histórico en su estructura que un reloj. Su sentido le es dado de fuera y su estructura es permanente y estable. Si afirmamos entonces el totalitarismo mecánico del presente y afirmamos pasado, presente y futuro, como unidad, entonces destruimos no solo al presente, pues este no es sino una diferencia un punto de quiebre, sino al tiempo mismo, que es una unidad en la diferencia. Al abandonar el tiempo caemos en el reino de lo eterno, lo inmutable, y, como sabemos, este es el reino de los dioses y no de los hombres.

La idea de destino no solo puede ser usada en su sentido positivo, como un grupo de coincidencias que finalmente nos guiarán a la felicidad a la que siempre estuvimos destinados, sino también se usa en un sentido oscuro: como tragedia. Este es el caso de la visión que Adorno y compañía nos plantean: una sociedad tan brutalmente arrastrada por sus fuerzas destructivas que parece cumplir un destino negativo. Un mandato destructivo pero mandato al fin:

...en la actualidad no hay ya más cambios. Cambio es siempre cambio hacia lo mejor. Pero cuando, en tiempos como los actuales, la angustia ha llegado al culmen, el cielo se abre y vomita su fuego sobre los ya perdidos. Cuando el número de votos de Hitler empezó a subir, primero de forma débil pero regular era ya evidente que el alud se había puesto en movimiento. (Horkheimer y Adorno 1988, 264)

Esta perspectiva está sostenida sobre estudios clásicos de psicología social y una profunda desconfianza sobre el “público consumidor” que Adorno consideraba homogenizado a nivel planetario por la estructura homogenizante de la industria cultural. La perspectiva de los efectos previsibles y directos no puede concordar con la teoría Luhmanniana de los acoplamientos estructurales y la autonomía operativa; los MCM no pueden trabajar sobre la certeza de los efectos causados en el entorno, menos aún calcularlos con anticipación, su dinámica funciona con el enlazamiento continuo de operaciones comunicativas que se producen en su interior y no en el entorno, al menos no como comandos sino en forma de gatillamientos, perturbaciones, etc., podríamos afirmar que los MCM trabajan más sobre sus propios relatos que sobre el impacto que pueda medir en los individuos:

El sistema se presupone a sí mismo como estimulación autoproducida, sin que pueda subsumirse a sí mismo en su totalidad, mediante la operación. El sistema se mantiene ocupado con el procesamiento de las estimulaciones, para transformarlas en informaciones que produce para la sociedad (y para sí mismo en la sociedad). Por eso, la realidad de un sistema es siempre un correlato de sus propias operaciones: siempre una construcción propia. (Luhmann 2007, 17)

En este sentido la perspectiva Luhmanniana observa los MCM como un subsistema mucho más dinámico, conflictivo y contingente que el que los Frankfurteanos parecen plantear. Sobre los MCM parece que Adorno y Horkheimer los contemplaban como un momento más de la economía, o más bien como un aparato refinado de dominación capitalista, implicando aquí que no poseían autonomía alguna, así limitando su desarrollo y negando la posibilidad de comprenderlos como una unidad autopoética. Luhmann se refiere así a la aparente negativa de la teoría crítica de tratar este punto fundamental:

Al lado de la diferencia histórica, esta distinción (individuo/sociedad) ha adquirido la función de eje teórico, aunque —igual que en el caso de la historia— aquí tampoco queda planteada la pregunta por la unidad de la distinción. Si bien la pregunta sobre que es la historia se soslaya sistemáticamente, el problema de cuál es la unidad de la diferencia entre individuo y sociedad ni siquiera se ha reconocido como problema porque, siguiendo a la tradición, se parte del supuesto según el cual la sociedad está compuesta por individuos. He aquí la base del análisis ‘crítico’ de la

sociedad que nadie se atreve a ‘deconstruir’ preguntando por la unidad que prevalece en la diferencia entre individuo y sociedad. (Luhmann 2006, 68)

Vemos así, dos visiones contrapuestas de los MCM que difícilmente podrían unificarse: tenemos en la visión de la industria cultural una visión radicalmente crítica sobre los medios que, quizás, en su propio intento de radicalidad deja de lado aquello que le es propio, específicamente propio, a los MCM en su dinámica. En esta visión, los MCM son una fuerza que homogeniza y que petrifica, tanto en las esferas de lo social como en lo íntimo. Por el otro lado, la visión de Luhmann no se contrapone a la de la teoría crítica al proponer una visión positiva y esperanzadora de los medios, ni siquiera espera de ellos algún tipo de liberación, más bien se contrapone al querer situar lo específicamente propio de la dinámica de los MCM, aquello que le permitiría constituirse en un sistema autopoietico. En Luhmann los MCM son el sistema que lidia con las dosis enormes de redundancia y variedad en la vida cotidiana: inestabilizan lo social, lo predisponen para la irritabilidad, lo olvidan casi todo y tienen una obsesión por lo nuevo. La sospecha de manipulación y dominio no ha destruido los medios, ni los medios han destruido la sospecha de manipulación y dominio. Esto quizás se deba a que son los medios mismos los que reproducen la sospecha y operan sobre ella. Entonces, la cuestión fundamental, incluso desde la teoría crítica que ha tenido un impacto enorme sobre la forma en que vemos a los MCM, sería no preguntar por el qué conocemos (a través de los medios) sobre la realidad y sobre la sociedad, sino por el cómo es posible aceptar estas informaciones, sobre el mundo y la sociedad como si fueran sobre la realidad cuando conocemos la naturaleza de su construcción:

Si la sociología se pone en la posición de un observador de la cibernética de segundo orden, no es que renuncie a la comunicación, pero tiene que enviarla por el camino de las paradojas. La contradicción crasa entre el modo de selección de los medios de comunicación de masas y su éxito de construcción de realidad con el que se orienta la sociedad, es una ocasión ejemplar para comprobar nuestra tesis. Por eso nosotros repetimos la pregunta de inicio. No dice: ¿qué es aquello que nos proporciona a nosotros el conocimiento del mundo y de la sociedad?; sino más bien: ¿cómo es posible aceptar las informaciones sobre el mundo y la sociedad

como si se trataran de informaciones sobre la realidad, cuando se sabe cómo se produce esta información? (Luhmann 2007, 173)

3.4 Marshall McLuhan y la aldea global

Ver lo preciso, ver lo
iluminado, no la luz.⁶¹

Goethe

Marshall McLuhan, como hemos visto, fue una de las figuras más llamativas de la constelación de pensadores, o exploradores como él solía referirse a sí mismo, de las tecnologías comunicativas y su impacto en la historia humana. Lamentablemente la luz producida por su irrupción en la esfera intelectual se extinguió apenas habiendo iluminado breves caminos por explorar. McLuhan es comúnmente ubicado dentro del “determinismo tecnológico”, una perspectiva teórica que supone un papel determinante para la tecnología en su relación con los individuos y la sociedad humana, marcando pautas de comportamiento, patrones de pensamiento y de acción no siempre conscientes. En su versión particular McLuhan sitúa el impacto de los medios en el ámbito de la percepción y en el de las transformaciones en la configuración biológica y social que los nuevos medios exigen. Transformaciones que se cimentan lenta pero profundamente transformando las instituciones y las interrelaciones humanas, sumamente difíciles de percibir:

La tesis fundamental de La comprensión de los medios es que las nuevas tecnologías van creando un penetrante ambiente que nos satura con una serie de percepciones de las que no Estamos enterados. McLuhan sostiene que estos ambientes son invisibles y que solamente a través del poder de las artes, para proveer un adiestramiento perceptivo, será factible describirlos y entenderlos. (Fernández Collado y Hernández Sampier 2004, 90)

⁶¹ (Goethe 1990, 20)

McLuhan murió relativamente joven hacia 1980, pero esto no le impidió realizar un diagnóstico teórico sobre las transformaciones tecnológicas en especial aquellas referidas a las tecnologías comunicativas que siguen haciendo eco aun en nuestra época. Su voz ha cobrado renovada relevancia con la emergencia del Internet, que para muchos McLuhan profetizó. Su análisis sobre el impacto de la tecnología electrónica a escala global es como mínimo impactante y muy evocativo. McLuhan profesor de lenguas y literatura, era un maestro de las metáforas y poseía una mente lúcida que pretendía explorar aquellas imbricaciones que el sentido común daba por sobreentendidas. “El medios es el mensaje”, afirmaba sin temor a la polémica que le seguiría, y lo verdaderamente importante no es el contenido de lo que los medios muestran o exhiben sino más bien el contenido cognitivo-sensorial que inconscientemente el medio transmite a los individuos:

Nuestra respuesta convencional a todos los medios, de que lo que cuenta es cómo se utilizan, es la postura embotada del idiota tecnológico. Porque el «contenido» de un medio es como el apetitoso trozo de carne que se lleva el ladrón para distraer al perro guardián de la mente. El efecto de un medio sólo se fortalece e intensifica porque se le da otro medio que le sirva de «contenido». El contenido de una película es novela, obra de teatro u ópera. El efecto de la forma de película no guarda relación alguna con el programa contenido. El «contenido » de lo escrito y de lo impreso es discurso, aunque el lector apenas toma conciencia ni de lo impreso ni del discurso. (McLuhan 1996, 39)

Su teorización pretendía abarcar todas las épocas de la historia humana realizando una peculiar división de las mismas: McLuhan distinguía cada época según la tecnología comunicativa imperante. Para nuestra época observa una irrupción en los patrones individualizantes que había desatado la imprenta: la tecnología electrónica se expandía por todo el globo terrestre y en su expansión destruía fronteras de especialización convirtiendo a la sociedad misma en una unidad orgánica nuevamente, según sus palabras:

Tras tres mil años de explosión especialista y de creciente especialización y alienación en las extensiones tecnológicas del cuerpo, nuestro mundo, en un drástico cambio de sentido, se ha vuelto agente de compresión.

Eléctricamente contraído, el globo no es más que una aldea. La velocidad eléctrica con que se juntaron todas las funciones sociales y políticas en una implosión repentina ha elevado la conciencia humana de la responsabilidad en un grado intenso. Es este factor implosivo el que afecta a la condición del negro, del adolescente y de ciertos otros grupos. Ya no pueden ser contenidos, en el sentido político de asociación limitada. Ahora están implicados en nuestras vidas, y nosotros en la suya, gracias a los medios eléctricos. (McLuhan 1996, 27)

Esta nueva sociedad directamente transformada por la tecnología eléctrica, recibía el nombre de aldea global y en ella la velocidad de comunicación ascendía a tal punto que McLuhan comparaba la red eléctrica del planeta con un sistema nervioso mundial. La información adquiere un papel preponderante y la sociedad sufre un descentramiento irreversible. Las revoluciones tecnológicas marcaban para McLuhan puntos de no retorno: *“un punto de ruptura, en que el sistema se convierte de repente en otro, o bien franquea un punto de no retorno en sus procesos dinámicos”* (McLuhan 1996, 58) , y sin ninguna duda la era eléctrica era el inicio de un camino que nos ha traído el Internet y quien sabe que creará en el futuro pues el mundo se ha convertido en otro y el devenir es imprevisible. La conciencia humana se performa en torno a estas nuevas tecnologías, observemos una definición de McLuhan de 1964 que nos rememora sin embargo al Internet:

La velocidad eléctrica tiende a abolir el tiempo y el espacio de la conciencia humana. No existe demora entre el efecto de un acontecimiento y el, siguiente. Las extensiones eléctricas de nuestro sistema nervioso crean un campo unificado de estructuras orgánicamente interrelacionadas que nosotros llamamos la actual Era de la Información. (McLuhan 1996, 130)

Ahora lo que aparece a primera vista es la manera completamente opuesta en términos metodológicos a la forma en la que Luhmann se acerca al tema de la tecnología. Recordemos que para Luhmann la tecnología si bien vital y necesaria para la existencia de los MCM y de la comunicación, no forma parte de la esfera operativa de la misma y por lo tanto queda excluida del análisis que realiza desde la sociología:

Luhmann prescinde los aspectos tecnológicos de la comunicación. La razón es que la parte propiamente maquinal (chips, parabólicas, fibras ópticas...) no es portadora de sentido. Por tanto, la investigación se ciñe a las estructuras sociales del sentido que se derivan de estos medios de masas. Desde el punto de vista del sentido, la característica decisiva de los medios de masas, es que, gracias a la base tecnológica, han logrado superar aquel tipo de comunicación que hacia indispensable la interacción entre presentes. (Torres Nafarrate 2007, XXI)

Hay que tener en mente que la intención de Luhmann es aislar el componente puramente social, es decir la comunicación, pero esto desde la perspectiva de una sociología científica. Esto implica que la técnica es relevante para otras áreas del conocimiento, áreas como la informática, la robótica o la computación. Aquí hay una separación clara entre ambos autores respecto al papel de la técnica en la comunicación misma. Esta diferencia se profundiza cuando nos referimos a la relación del individuo con la tecnología, pues en el determinismo de McLuhan la tecnología no gatilla efectos sobre la psiquis, la biología y la mente humana sino que se le impone: *“nos convertimos en lo que contemplamos”*.

Las nuevas tecnologías introducen nuevas escalas de percepción junto a pautas y patrones, creando ambientes perceptivos que tienen un efecto directo no mediado frente al que la resistencia es inútil, recordemos su descripción de los procesos de colonización cognitiva:

De nada les servirán a los pueblos orientales las reservas culturales y espirituales que puedan tener respecto a nuestra tecnología. Los efectos de la tecnología no se producen al nivel de las opiniones o de los conceptos, sino que modifican los índices sensoriales, o pautas de percepción, regularmente y sin encontrar resistencia. El artista serio es el único que puede toparse impunemente con la tecnología, sólo porque es un experto consciente de los cambios en la percepción sensorial. (McLuhan 1996, 39)

En contraposición podemos introducir aquí el concepto de acoplamiento estructural que Luhmann toma de Maturana y Varela, este concepto permite la relación de sistemas diferenciados sin que uno intervenga directamente sobre el otro, es una especie de relación a través de gatillamiento de efectos que son asumidos según la organización de cada

sistema generando múltiples cambios posibles, algunos de ellos destructivos por cierto. Maturana y Varela trazan a partir de este concepto la posibilidad de la coevolución tanto animal como social, que en la historia natural ha generado toda la diversidad de especies que han existido, muchas extinguidas al no poder mantener su acoplamiento con su respectivo entorno. Podemos afirmar que desde Luhmann la tecnología está situada en el entorno tanto desde el punto de observación de la sociedad como desde el del individuo, y se han trazado interrelaciones complejísimas y que probablemente nunca tendrán final, pero que, sin embargo, no determinan de manera absoluta ni a la sociedad ni a los sistemas que componen al individuo en su diferencia.

McLuhan afirma que las tecnologías comunicativas, y toda tecnología en general, funcionan como un ambiente para el ser humano: nos saturan de percepciones, estímulos, sensaciones y coordinadas espaciales y temporales de acción. Es por esto que en gran medida sus efectos verdaderos son invisibles, pues no operan al nivel ideológico de formas y contenidos específicos discursivos, sino como medios ambientales cuya amplitud es inobservable por el común de los humanos. De esta forma, la comprensión de los cambios sociales estaría ligada estrechamente a la observación de los medios tecnológicos comunicativos como ambientes en toda la historia humana: *“Ninguna comprensión de un cambio social y cultural es posible cuando no se conoce la manera en que los medios funcionan de ambientes”* (McLuhan 1996, 100). Esta relación entre ambiente/individuos, reemplazaría a la relación sistema/entorno, al menos a nivel tecnológico. El proceso de constitución de estos ambientes es sin embargo imprevisible: el hombre construye sus herramientas, desarrolla e innova las tecnologías de vanguardia pero sin saber cómo luego estas lo transformarán a él: la tecnología es una prolongación del ser humano, luego esta se convierte en su ambiente y transforma lo humano. Este sería la relación fundamental del proceso evolutivo: *“Las prolongaciones del hombre con sus consiguientes ambientes, son la zona principal en que se manifiesta el proceso evolutivo”* (McLuhan 1996, 105).

Luhmann, partiendo del punto de observación del observador, utiliza una distinción para dar cuenta de la comunicación mediática, esta distinción es la distinción médium/forma o sustrato medial/forma:

Una distinción dependiente del observador entra en lugar de los puntos fijos ontológicos tan discutidos en los debates entre reduccionismo y holismo. Cuando hablamos de “medios de comunicación” puntualizamos

siempre el empleo operativo de la diferencia entre sustrato medial y forma. (Luhmann 2006, 149)

El médium está constituido por elementos que están acoplados de manera floja y con los que el sistema no puede enlazarse operativamente. Por el contrario, las formas están constituidas por elementos que se acoplan de manera firme. Como vemos, aquí Luhmann introduce otra distinción: acoplamiento flojo/acoplamiento firme; el médium y la forma comparten elementos pero los acoplan de formas distintas. Las formas no son posibles sin el médium y el médium no es posible sin las formas. Los sistemas son siempre temporales y así mismo lo son sus acoplamientos, esto le permite desarrollarse en forma dinámica y estabilizarse en esta dinámica:

Acoplamiento es un concepto que implica tiempo. Se debería hablar de acoplar y desacoplar, de una integración momentánea que provee de forma pero que puede descomponerse de nuevo. Al médium se le afirma para después aflojarlo. Sin médium no hay forma, y sin forma no hay médium, y esta diferencia puede reproducirse continuamente en el tiempo. La diferencia acoplamiento-flojo/acoplamiento-firme posibilita (sea cual sea el acuñaamiento objetivo o la base de percepción) que las operaciones de los sistemas estabilizados dinámicamente se sujeten a un proceso temporal, y posibilita además sistemas autopoieticos de este tipo. (Luhmann 2006, 152)

Para comprender como el médium, al estar acoplado de manera floja, no puede acoplarse operativamente con el sistema podemos pensar en la luz como médium: no podemos ver el médium sino las formas a las que permite ser: vemos lo iluminado, mas no la luz. Por el otro lado, las formas sí pueden acoplarse operativamente al sistema, aunque son menos estables que el médium pues dependen de dispositivos especiales para conservarse como son la memoria, la escritura, el libro impreso:

Por último, debe tenerse en cuenta que el sustrato medial no tiene el poder de acoplarse operativamente al sistema: únicamente las formas pueden hacerlo. Con elementos que no tienen forma —flojamente acoplados— el sistema no puede emprender nada. Esto es válido incluso para la percepción: no se ve la luz sino las cosas, y si se ve la luz se ve

desde la forma de las cosas; no se oye el aire sino los ruidos, y el aire mismo debe hacer ruido para que se oiga. (Luhmann 2006, 154)

Podríamos decir que la sociedad se acopla con el lenguaje como médium solamente a través de sus formas: los manuscritos, los libros, revistas, periódicos, y la memoria que esto trae de manera más firme. Ahora, precisamente porque la tecnología constituye un médium solo a través de sus formas puede acoplarse operativamente con la sociedad. El médium tecnológico ha existido siempre pero en cada momento histórico existe solo bajo sus formas, por ejemplo, la imprenta, la tecnología electrónica, etc. Los cambios tecnológicos, en las formas específicas de la tecnología (especialmente comunicativa) son mucho más comunes y por eso inestables, que los cambios en la relación entre tecnología y sociedad. El tiempo que le tomó a la imprenta expandir su influencia en toda la sociedad (alrededor de dos siglos) fue extenso si lo comparamos con el Internet, pero mínimo si consideramos la relación de la tecnología con el proceso civilizatorio humano que data de miles de años. La electricidad como médium permaneció como tal durante miles de años, hasta que se pudo producir de manera técnica. La luz eléctrica se acopla mucho más rápido debido a que, entre otras cosas, aparece ya sobre la base de la imprenta y la comunicación masificada. El médium, por su acoplamiento flojo, tiende a ser impredecible, pero sus formas pueden ser descritas con mayor estabilidad. En este sentido los impactos de la electricidad en la historia humana son difíciles de describir y predecir, pero los del teléfono, la radio, la televisión son un poco más sencillos. Los acoplamientos operativos con formas, de elementos acoplados firmemente, pero inestables son cada vez más rápidos y comunes: pensemos en la velocidad del desarrollo tecnológico actual. Pero esto no significa determinismo sino temporalidad, acoplamiento y desacoplamiento.

Luhmann se diferencia así de la relación que McLuhan establece entre los ambientes tecnológicos y la sociedad, en específico con los individuos. La tecnología es un médium para la sociedad, para la sociedad como comunicación, que es indispensable para que esta tenga la forma que conocemos, pero la comunicación emerge sobre esta base no puede ser reducida a sus límites materiales, maquinales, físico-químicos, etc. Esto se vuelve más claro aún con la aparición de la energía eléctrica que permite la producción por separado de la energía que la comunicación necesita:

La energía necesaria para la comunicación puede producirse de manera completamente independiente de la realización misma del proceso

comunicativo (por ejemplo, en lugares totalmente diferentes) y puede suministrarse según sea la demanda. La red técnica del flujo de energía se comporta de manera totalmente neutral a la comunicación. Dicho de otra forma: la información se produce fuera de la red técnica, y los “ruidos de las interferencias” a lo único a que pueden llegar es a alterarla. Las relaciones causales entre física técnicamente preparada e información comunicada se liberan de toda superposición y se establecen ahora en la forma de acoplamiento estructural, lo cual significa, por un lado, que el sistema de comunicación de la sociedad se vuelve cada vez más dependiente de los acoplamientos estructurales (tecnológicamente condicionados) con los datos de su entorno. (Luhmann 2006, 234)

Tomando en cuenta que ambos se deben a tradiciones y fuentes teóricas sumamente distintas hay ciertas características en las que sus pensamientos son análogos: la primera de ellas es la forma en que comprenden la sociedad moderna tanto como una sociedad global, como una unidad planetaria, y la caracterización descentrada que le dan a la misma. En el caso de McLuhan diversas tecnologías comunicativas entre ellas la imprenta y posteriormente toda la tecnología electrónica ha permitido una expansión a escala global de la red informativa, han generado una aldea global que si bien posee características distintas en cada sector del planeta sufre, por la cualidad y expansión cualitativa de la tecnología eléctrica un desbordamiento de los límites institucionales, de los territorios y culturas:

Sin embargo, la aceleración de la edad electrónica es tan perturbadora para el alfabetizado y lineal occidental como lo fueron los caminos romanos del papel para los aldeanos tribales. La presente aceleración no es una lenta explosión hacia afuera, desde el centro hasta los márgenes, sino una implosión instantánea y una fusión mutua del espacio y de las funciones. Nuestra civilización especializada y fragmentada, con su estructura centro-margen, está experimentando de repente un nuevo e instantáneo montaje de todos sus elementos en un todo orgánico. Éste es el nuevo mundo de la aldea global. (McLuhan 1996, 110)

Para Luhmann, como hemos observado, no se puede esperar que la geografía o la antropología resuelvan los problemas de corte sociológico; hay una sola sociedad que no posee ningún entorno social posible y que por lo tanto no está delimitada por diferencias regionales o culturales. Sino que posee gradientes de territorialización que marcan diferencias internas al sistema social más no diferencias entre sociedades. Por otro lado, la sociedad moderna se caracteriza por poseer una dinámica no jerarquizada, en la que los diversos subsistemas se encuentran en constante perturbación mutua, complejizándose mutuamente mediante coevoluciones en la que cada uno se especializa funcionalmente y su universalidad se desarrolla únicamente junto a su especificidad. Luhmann desarrolla así una teoría de lo social en la que cada subsistema manteniendo autonomía operativa está cambiando constantemente de manera estructuralmente determinada ya sea a través del conflicto o el consenso. Cambios que al no existir una entidad de organización o dominio central no tienen por qué estar coordinados:

Construye una teoría de sistemas en la que el conflicto es perfectamente posible e incluso más probable que el consenso. En un momento en que se mira con añoranza la ilustración y su proyecto inconcluso, declara el fracaso de la ilustración sin dar muestras de lamentarlo. Cuando tras el entusiasmo por denunciar que el consenso es tan solo una estratagema para ocultar la coacción, se opta por destacar que el consenso normativo racional es lo propio de la comunicación humana, Luhmann afirma que el consenso es improbable, que los acuerdos racionales lo son mucho más y que ni siquiera son deseables porque aunque fuera posible llegar al consenso racional desearía tener al menos la libertad de estar irracionalmente en desacuerdo. (Monteagudo 2006, XX)

Hay otra posible relación entre ambos autores: ambos dan una importancia preponderante a los avances técnicos y la novedad que introducen en la sociedad, si bien ambos lo caracterizan de manera distinta podemos tomar como ejemplo la forma en que ambos caracterizan a la imprenta como una tecnología que permite la irrupción de un nuevo espectro de posibilidades para lo social. Luhmann afirma que la evolución se da en forma de una diferencia fecunda que bajo las condiciones adecuadas permiten la emergencia de un sistema, este fue el caso de los MCM en relación a las tecnologías expansivas de la comunicación y en particular a la imprenta:

En el proceso de diferenciación de los medios de masas, la conquista decisiva debe haber sido el descubrimiento de las tecnologías expansivas de la comunicación. Estas tecnologías no solo ahorran que haya comunicación entre presentes, sino que expresamente, para la comunicación específica de los mass media, la excluyen. La escritura no fue capaz de producir por si sola este efecto, ya que originalmente estuvo pensada como soporte de la comunicación oral primitiva. La exclusión de la interacción entre los presentes la produjo la imprenta, ya que multiplicó el acervo de materiales escritos con tal fuerza, que hizo que los efectos producidos por todos los participantes ya no fueron ni efectivos ni visibles. (Luhmann 2007, 23)

Vemos entonces, que si bien para Luhmann la imprenta en cuanto componente maquinal no forma parte de la operación de la comunicativa social, es el médium indispensable sobre el cual emergen el sistema de los MCM y todas las posibilidades consiguientes. La imprenta marcó el paso decisivo hacia el anonimato de la redundancia social y con ello la emergencia de los MCM:

La difusión puede llevarse a cabo a través de interacciones entre presentes. La escritura amplía el círculo de receptores de manera todavía controlable. Aunque con el aumento del dominio de la escritura pronto ya no se sabrá qué textos ha leído cada cual y si recuerda su contenido. No es sino con la invención de la imprenta y después nuevamente con los medios de masas modernos cuando se vuelve anónima la redundancia social. En caso de duda hay que contar con que una información difundida ya se conoce y no es posible comunicarla de nuevo. Hoy día surge una demanda permanente de informaciones nuevas satisfecha por el sistema de los medios de masas —sistema que debe su propia autopoiesis a esta pérdida autogenerada de información. (Luhmann 2006, 155)

Pero esto, para Luhmann, no es el único impacto que tuvo la imprenta y todas las formas derivadas de su potencialidad técnica. Pues, por un lado ponían en peligro a las formas de comunicación predominantes en las etapas sociales previas, por ejemplo: la oralidad construida sobre ciertas formas de autoridad, de transmisión tradicional que se veían

amenazadas por la estandarización y la regularidad de la memoria que introducía la imprenta en la forma de los libros, los periódicos, etc.:

Más que en el caso de una cultura basada en manuscritos y tradición oral, la imprenta hace visibles las inconsistencias de la tradición y con ello conduce indirectamente a instituciones encargadas de depurar semánticamente las contradicciones. Ayuda por ejemplo a conseguirlo la introducción de linealidad en un tiempo datado de pies a cabeza, ya que de esa forma se consigue separar lo diferente situándolo en el tiempo y así hacerlo “históricamente” compatible. (Luhmann 2006, 231)

Un efecto ya mencionado de la imprenta es la estandarización de los idiomas nacionales utilizables en amplios espacios. Es cierto que todavía en el siglo xx se pueden encontrar dialectos locales marcadamente distintos, lo cual vuelve difícil si no es que imposible la comprensión oral mutua; aunque pueden leerse los mismos libros. Apenas ahora surgen también las reglas (y el interés por ellas) del uso “correcto” del lenguaje hasta la ridiculez de un total y absoluto academicismo de la lengua escrita sobre cuyas modificaciones solo pueden decidir los expertos y las autoridades. (Luhmann 2006, 232)

En cuanto a McLuhan no hay duda posible de la valoración que reciben en su visión las revoluciones tecnológicas, en particular la imprenta que es para él uno de los fundamentos del mundo moderno su descubrimiento ha desencadenado cambios tan masivos y profundos en la historia humana que se han incorporado al arsenal de todo aquello que reificamos al olvidar su origen social:

El arte de hacer declaraciones gráficas en una forma precisa que puede repetirse es algo que Occidente da por supuesto desde hace mucho tiempo. Aunque suele pasarse por alto el hecho de que, de no ser por las copias impresas, los planos, los mapas y la geometría, el mundo científico y tecnológico moderno difícilmente podría existir. (McLuhan 1996, 171)

Hay en McLuhan una forma de observación de segundo orden, que permite observar los puntos ciegos que en la vida cotidiana generan los ambientes tecnológicos en toda la sociedad: *“Esta conformación sonambulística del observador a la nueva estructura hace a aquellos más profundamente inmersos en una revolución tanto menos conscientes de su dinámica.”* (McLuhan 1996, 121). Esta posibilidad se encuentra para McLuhan en el arte, y tiene relación con el adiestramiento cognitivo que tienen los artistas, esto les permitiría acerca a los medios justamente desde el impacto cognitivo que estos tienen y no desde los mensajes que llevan:

Las reglas fundamentales, la estructura penetrante y los patrones generales de los ambientes eluden la percepción fácil. Los antiambientes o las contra-situaciones creadas por los artistas, proporcionan recursos de atención directa y nos permiten ver y comprender con mayor claridad. (McLuhan 1996, 57)

Ahora, este tipo de observación de puntos ciegos es solo posible de manera relativa, es decir, los artistas podrían observar ciertos puntos ciegos pero no los suyos propios. No puede haber trascendencia de este esquema de observación. La visión absoluta es imposible, el conocimiento absoluto es imposible pues precisamente porque ya no serían ni conocimiento ni visión.

4.0 CONCLUSIONES

*A la realidad la acompaña
siempre una sombra.*⁶²

E. Levinas

Hablar de Luhmann es hablar de un personaje enigmático, gran parte de su vida la pasó ensombrecido por lo peculiar de su obra poco apreciada hasta el día de su muerte incluso por la universidad que lo cobijaba. Durante su vida adquirió más fama por sus diversas discusiones con Habermas que por la lectura masiva de su obra. La complejidad de su obra reposa no solo en el nivel de abstracción impresionante al que apunta sino también a la novedad que representan muchos de sus conceptos para la tradición sociológica y para aquellos que nos dedicamos de manera formal o informal a ella.

Luhmann ha bebido de fuentes tan dispares y distantes a la sociología que parece llegar de reinos irreconocibles, hablando una lengua perdida o jamás escuchada. Comprender a Luhmann es sumergirse en un conjunto de ideas tejidas con una ambición teórica muy poderosa comparable a la de muy pocos otros pensadores sociales, cuyas fibras básicas están hechas de ideas explosivamente polémicas y sumamente radicales. Podríamos decir, siguiendo cierta tradición, que el giro que Luhmann introduce en lo social sería una cuarta herida narcisista efectuada sobre la imagen del ser humano en la historia:

Luhmann rompe con la herencia antropocéntrica de la filosofía moderna occidental. Más que ninguna otra de las humanidades, la filosofía ha tomado al ser humano como “la medida de todas las cosas”, especialmente en filosofía política y social. El “insulto” luhmanniano a la vanidad humana consiste en negarle a la noción de “ser humano” un papel central en la teoría social. Este “4to insulto” sigue a tres previos, todos de naturaleza no antropocéntrica, que se efectuaron como giros radicales en: cosmología (Copérnico), biología (Darwin), psicología (Freud). De manera no sorprendente, este insulto, como respecto de sus predecesores históricos, ha sido percibido por muchos como escandaloso y continua

⁶² (Levinas 2001, 67)

convirtiendo a Luhmann en una persona non grata en ciertos campamentos ideológicos. (Moeller 2012, 19)

De alguna forma, un poco paradójica, el más ambicioso de los sociólogos contemporáneos es, a la vez, el menos sociológico en el sentido clásico; Luhmann ha traído a la sociología conceptos de la biología, de la matemática, de la lógica formal, de la filosofía fenomenológica, de la cibernética de segundo orden y los ha combinado con la tradición de la sociología sistémica o la teoría de sistemas sociales. Sin embargo no hay en él un intento de naturalizar la sociedad o de biologizar la sociología sino al contrario: hay un esfuerzo monumental por situar aquello que diferencia lo social de su entorno. Un intento de observar los principios abstractos y operativos que permiten a la sociedad generarse a sí misma sin necesidad de acudir a entidades o factores externos. Este nivel de abstracción requiere cierta confianza ciega en los instrumentos que desarrolla pero paga con una fuerte ganancia de información, de la diferencia:

El vuelo de la abstracción deberá hacerse sobre las nubes, y habrá que contar con una capa espesa. Tendremos, pues, que confiarnos de los instrumentos. En ocasiones será posible echar un vistazo hacia abajo, un vistazo al paisaje con sus caminos, poblaciones, ríos, litorales que recuerden lo familiar (...) Puede haber correspondencias punto por punto entre concepto y realidad, como en el caso del concepto y el fenómeno del sentido, sin lo cual no podría existir el mundo del hombre. Sin embargo, lo decisivo para la ciencia es que cree sistemas teóricos que trasciendan dichas correspondencias punto por punto, que no se limite a copiar, imitar, reflejar, representar, sino que organice la experiencia de la diferencia y con ello gane en información (...) La abstracción, vista así, es una necesidad de la teoría del conocimiento, un problema a la hora de escribir libros y una exigencia desconsiderada para el lector. Luhmann citado en: (Farías y Ossandón 2009, 7)

Luhmann es también uno de los sociólogos y pensadores modernos que realiza un intento por recobrar el valor teórico y reflexivo de la idea de totalidad. Su teoría es una Súper-

teoría precisamente en este sentido, pues se plantea como universalmente válida en lo que corresponde a la sociedad que es una sociedad mundial. Creemos que esto tiene un valor especial cuando se articula a su intención de situar la unidad no en lo homogéneo sino en la diferencia. Pues le permite dar cuenta de fenómenos modernos sumamente complejos, muy especializados que requieren un nivel de abstracción bastante alto para ser comprendidos. Luhmann rastrea en la diferenciación y evolución particular de cada dimensión social su ligazón con la totalidad. Es vital pensar, investigar, elaborar teorías y vislumbrar la sociedad moderna en su totalidad y como totalidad dinámica; misión vital para comprenderla, criticarla y transformarla de algún modo. El fragmentalismo y la ultra especialización le han costado caro a la sociología, tanto como sucede con el romanticismo esencialista que es incapaz de ver la contingencia de todo presente.

Luhmann resuelve una de las incongruencias básicas de la sociología clásica: la distinción entre sujeto y objeto. Para lograrlo desarrolla una epistemología constructivista que inserta al observador como constructor de las operaciones que generan aquello que observa. Abandonando el reino de la “objetividad” Luhmann destruye la distinción de sujeto/objeto incrustando al observador en el centro de sus observaciones pero no por medio de un subjetivismo exacerbado sino introduciendo la distinción entre sistema y entorno, siempre dependiente del punto de observación y la consecuente distinción trazada:

...le permite describir la operación de observar y al observador, sin necesidad de aludir a un sujeto cognoscente ni tampoco a la habitual dicotomía de sujeto/objeto. Al trazarse una distinción, se hiere al mundo dividiéndolo entre un sistema y su entorno, pero la distinción también es una indicación: desde uno de los lados solo se ve el otro, no la distinción ni el propio lado. Para poder observar la distinción sistema/entorno, es necesario reintroducirla en el lado del sistema. Así la autoobservación se hace posible, aunque siempre toma tiempo y debido a ello no se puede observar directamente la operación. Toda observación tiene un punto ciego: la propia distinción. Nadie puede mirar sus propios ojos. Pero un observador de segundo grado —agrega von Foerster (Foerster, 1981) — puede observar observadores, aunque no puede observarse a si mismo ni sus propios esquemas de distinción. Al contar con estos conceptos se puede comprender que los sistemas

sociales —!la sociedad mundial!— sean también sistemas que observan y que se auto observan. (Luhmann 2006, Sec2:XII)

Este afán de dar cuenta del sociólogo como observador y en sus observaciones es una de las obligaciones básicas de la sociología. Dar cuenta de nuestra labor nos permite comprender la característica paradójica de nuestra vocación: ser a la vez observadores y observados. La sociología, lo reconocía ya Adorno, no tiene por qué estar separada por completo de otros campos del saber, específicamente de aquellos que deben ayudarnos a comprender a mayor profundidad la sociedad y nuestras propias estructuras:

...una de las tareas que la filosofía debe acometer sin demora es proporcionar al espíritu, sin analogías ni síntesis de aficionados, las experiencias de las ciencias naturales. Ellas y el “ámbito espiritual” se han separado estérilmente, hasta el punto de que el espíritu que se ocupa de sí mismo y del mundo social parece a veces que esté perdiendo el tiempo jugando. (T. Adorno 2008, 411)

Situándolo en la temática central de esta tesis Luhmann es capaz de describir a los MCM más allá de la manipulación, siendo comprendidos dentro de una teoría general de la sociedad que se autodescribe. Esta capacidad está ampliamente desarrollada en los MCM y es en las autodescripciones continuas que realiza este sistema de la sociedad, de donde obtenemos la única imagen “general” de nuestra “realidad” que compartimos como una “realidad común”. Este es un esfuerzo teórico de profundas implicaciones y genera una teoría capaz de dar cuenta de sí misma en su propio desarrollo:

Es un esfuerzo por describir a la sociedad con conocimiento pleno de lo que esto implica —y que ha quedado aquí bosquejado. Cuando la comunicación de una teoría de la sociedad se realiza como comunicación, ella altera la descripción del objeto y con ello al objeto asumido en la descripción. Teniendo esto en cuenta desde un principio, el libro se titula La sociedad de la sociedad. (Luhmann 2006, 64)

La visión luhmanniana de los MCM, y con ella concordamos, no es una apología de los mismos, ni una crítica en el sentido clásico para la sociología del mismo. Es un intento de

comprensión de corte constructivista enraizado en una visión radicalmente evolutiva, y por lo tanto histórica, de la sociedad. Esta visión exige tomarlos como organizaciones contingentes, y en gran medida independientes operativamente del ser humano. Esta no es una teoría cómoda de afrontar, pues tiene consecuencias que podrían ser observadas como desalentadoras desde nuestra perspectiva tradicional de observar los medios. Pero esta es una de las labores fundamentales de la sociología: elaborar preguntas radicales sobre la sociedad, y nuestro lugar en ella, que permitan comprender la sociedad, y a nuestro punto de observación en ella, de una manera más profunda. Esta comprensión es en si misma una ganancia, una diferencia y una transformación. Una sociedad que se autocomprende ya no es la misma.

El problema del observador y su relación con la realidad ha estado presente en la sociología desde siempre, aunque elaborada en otros términos y con otras distinciones. Creemos que la respuesta a este problema, como esquema de observación, que da Luhmann es muy útil para resolver algunas de las contradicciones de la sociología tradicional. Sucede así, con temas de análisis como el papel del olvido, la memoria, la construcción de la realidad, la opinión pública, la manipulación, entre otros. Los cuales desarrollaremos, con cierta libertad, a continuación:

Todos los espejos tienen un problema fundamental: se puede dar cuenta del reflejo pero no de la veracidad del mismo. Si todo lo que tenemos son reflejos, ¿con qué podemos comparar cada uno de ellos sino con otros reflejos? En otras palabras, si todo lo que tenemos son observaciones entonces solo podemos comparar estas con otros de diversos grados. De hecho, ya que cuando no podemos acudir a un espejo absoluto, lugar que tradicionalmente ocupaba Dios, qué podemos hacer sino preguntarnos por la realidad que emerge de la construcción de reflejos y preguntarnos por su punto ciego estructural. No podemos olvidar que los espejos reflejan aquello que se sitúa frente a ellos, pero que el espejo mismo no se puede reflejar en su totalidad y aún más allá: que el espejo no es transparente. De nada sirve, para resolver este problema, colocar otro espejo frente a él. Solo lograríamos reflejar la intransparencia recursivamente. Dos espejos reflejados frente a frente se reflejan infinitamente, pero no se vuelven transparentes. La pregunta no está entonces en si el reflejo es real o irreal, sino más bien en cómo es posible el reflejar, cómo se construye el reflejo, qué es lo que se le escapa, y a la vez permite al reflejar. Nos referimos aquí a su punto ciego, es decir a su propia intransparencia. La sociedad moderna posee un fabricante especializado de espejos, un fabricante que nunca deja de producirlos,

hasta el punto en que podríamos decir que lo que hace este fabricante es construir infinitamente un espejo, que por lo tanto está infinitamente inconcluso. Este fabricante son los MCM y como resultado de su operar autopoietico construyen constantemente un espejo de dos caras, moldeable, que fuerza a la sociedad a la autoobservación (y en ella se ven obligados a autorreflejarse). En el reflejo cambiante de este espejo, en permanente construcción, se limita a la vez aquello que se puede observar y aquello que permanece invisible:

Aquello que se deriva como resultado de la efectuación constante de los medios de masas, la “opinión pública”, se basta a sí misma. Por eso tiene poco sentido preguntarse si (y cómo) los medios de masas distorsionan la realidad existente. Generan una descripción de la realidad, una construcción del mundo y ésa es la realidad a la cual la sociedad se orienta. Las informaciones se difunden en gran cantidad y se renuevan día a día. De esa manera se produce una inmensa redundancia que vuelve inútil la búsqueda de aquello que realmente los individuos saben y piensan. Se puede suponer (pero no más que eso) que se está informado. Así, la opinión pública actúa como un espejo en cuya parte de atrás se asienta también un espejo. Aquel que da información se ve —en el medio de la información habitual— a sí mismo y a otras fuentes que emiten información. Aquel que recibe la información se ve a sí mismo y a otros receptores de información y aprende poco a poco a tomar nota de manera altamente selectiva de aquello que es necesario para actuar en el contexto social respectivo —sea la política, la escuela, grupos de amigos, movimientos sociales. El espejo mismo es intransparente. (Luhmann 2006, 873)

La opinión pública, en particular, y, toda información emitida en los MCM, en general, suponen un estado dual en los participantes y en sí mismos. Por un lado suponen un acervo de comunicación previa común, sin la cual sería imposible articularse al estado actual de la información misma. Pues la información se articula de manera recursiva a su estado previo, pero, a la vez, también suponen la falta de información en los participantes y en sí mismos: suponen su permanente desactualización como el motor mismo de la búsqueda de información. En este sentido el código de los MCM, información/no información, ha

permeado también la identidad moderna: todos estamos a la vez siempre informados y desinformados, actualizados y fuera de tiempo, renovados con dosis explosivas de información y enterrados junto a la información que al ser informada, cruza la frontera de la distinción y se convierte en no información.

La posibilidad de concebir una identidad en esta estructura temporal supone el poder olvidar sistemáticamente como la única forma de acceder a lo nuevo. La memoria es una operación de selección constructivista, no una base objetiva en la que recuerdos y memorias son archivados a la manera de bultos o libros en una bodega. Olvido y memoria juegan aquí un papel igualmente significativo, el envejecimiento es, entonces, el precio mismo de la novedad. Una sociedad que se autodescribe como infinitamente actual es también una sociedad infinitamente envejecida. El sentido, eventual y contingente, de lo nuevo consiste precisamente en su desaparecer. De esta manera nadie puede estar completamente informado, nadie puede mirarse por completo en el espejo; el cual se está desmoronando y erigiendo mientras nos observamos en él y, por lo tanto, su imagen es igualmente paradójica. Por lo desaparecemos y emergemos mientras nos observamos en él: la sociedad se abisma y erige mientras se autorrefleja:

La autopoiesis del sistema parece consistir en que la información que para ello debe tenerse en cuenta, se encuentra conectada recursivamente en red —y que sólo así puede reproducirse. Un alto grado de reflexividad es parte de lo cotidiano: reportajes en los medios reportan sobre los reportajes de los medios. La información se entiende únicamente sobre la base del estado-de-la-información y es —en calidad de información- previa— condición indispensable para seguir participando. La siempre actual opinión pública, la correspondiente determinación temática de las formas del medio, es —como resultado de la comunicación anterior— condición de la comunicación futura. Por eso, es totalmente típico también el carácter eventual de los elementos del sistema, cuyo sentido reside en su desaparecer... (Luhmann 2006, 875)

Podemos pensar entonces, la idea misma de manipulación desde una perspectiva distinta. Para esto, podemos localizar aquello de común que comparten tanto los MCM

tradicionales, como sus críticos. En la visión de los MCM como entidades de manipulación, en la que sin duda coinciden las visiones de los críticos de los medios como la autorrepresentación de muchos medios, se duda de muchas de sus características: su legitimidad, su veracidad, sus intereses políticos y económicos, su moralidad, etc., pero lo que no se pone en duda es una caracterización deificada de los mismos. Aquí no nos referimos a una estimación tal de sus operaciones sino de su punto de observación. La idea misma de manipulación está asentada sobre la presunción de que los MCM tienen un acceso directo y objetivo a la realidad, es decir, pueden observarla tal cual es en su acontecer. Por esto, se los sitúa como el reemplazo a la posición de Dios en las sociedades clásicas: ellos debían asegurarnos el acceso a la realidad objetiva de lo social, y sin embargo, nos lo niegan.

Pero el secreto está en que a través de la manipulación nos niegan la entrada a un reino en el que ellos sí están: el reino de lo Real. De esta forma, la manipulación constaría de dos momentos: primero una observación de la realidad tal cual es, y después una manipulación de esa visión, privilegiada, con fines económicos y políticos. Este es un efecto contradictorio para las críticas tradicionales de los MCM pues parecería que para poder criticarlos deben convertirlos primero en miembros de un orden superior de realidad: dotarlos de formas suprahistóricas para localizarlos en el centro de la resolución de los conflictos históricos. Sin embargo, la sociología debe aprender a lidiar con la contingencia del mundo moderno si aspira poder comprenderlo, las construcciones causales de corte determinista no servirán mucho en ésta tarea si no son capaces de dar cuenta de la gran complejidad y el nivel enorme de incertidumbre que estructura a la sociedad mundial:

Todas las fronteras internas dependen de la autoorganización de los subsistemas y ya no de un «origen» en la historia, en la naturaleza o en la lógica del sistema coordinador. "Esto lleva a una situación en la que "la sociedad mundo ha llegado a un nivel más alto de complejidad con mayores contingencias estructurales, más cambios inesperados e impredecibles (algunas personas llaman a esto "caos") y, sobre todo, dependencias más interrelacionadas e interdependencias. Esto significa que las construcciones causales, (cálculos, planificaciones) ya no son posibles a partir de un punto de vista central y por lo tanto "objetivo". (Moeller 2012, 7)

Quizás este diagnóstico tradicional sobre los MCM se debe a la inmensa esperanza que se tenía en los MCM: en ellos estaba la promesa de desbarbarizarnos y expandir a nivel global la información sobre lo que sucede en el mundo real, nos traicionaron y se convirtieron en otro instrumento de dominación. No es extraño entonces que esta visión crítica coincidiera con la autorrepresentación de los MCM: tanto con la de aquellos que se suponen como representantes de la verdad, como la de aquellos que consideran que su deber consiste en preservar ciertas ideas sobre la sociedad, ya sean estas de corte político, religioso, económico, de género o de cualquier otro contenido. En los primeros, la coincidencia es obvia: en su lugar privilegiado de observación los MCM deben limitarse a traspasar, de la forma más directa posible, aquello que observan al público que desea información, diríamos aquí que la manipulación se evita al no concretar su segundo momento (el momento propiamente manipulativo). En los segundos, la observación se basa en una autorrepresentación de omnipotencia: al poder observar la realidad de manera objetiva, los MCM pueden seleccionar que se diseccionará de ese paisaje para lograr el efecto deseado cuando los espectadores lo observen. La manipulación aquí supone también la condición suprahistórica de los MCM, estos pueden acceder a la realidad de manera directa y objetiva, luego darle forma a su gusto y entregar, de esta forma, un molde de realidad que moldeará a los individuos ¿No es esta posibilidad de ser un observador absoluto, un observador objetivo, una de las descripciones clásicas de Dios, que de esta forma sustenta y dota de sentido todo lo transitorio y relativo de la vida humana? ¿No es entonces, esta visión de los MCM, una forma de preservar la posibilidad de un acceso directo a la realidad real, aunque utilizar ese acceso nos esté vedado? Para decirlo con Jorge Luis Borges: “*Que el cielo exista, aunque nuestro lugar sea el infierno*”⁶³. ¿No es esta una visión que en su negatividad subrepticamente preserva lo absoluto, que en su afán crítico

⁶³ “*También sabemos de otra superstición de aquel tiempo: la del Hombre del Libro. En algún anaquel de algún hexágono (razonaron los hombres) debe existir un libro que sea la cifra y el compendio perfecto de todos los demás: algún bibliotecario lo ha recorrido y es análogo a un dios. En el lenguaje de esta zona persisten aún vestigios del culto de ese funcionario remoto. Muchos peregrinaron en busca de Él. Durante un siglo fatigaron en vano los más diversos rumbos. ¿Cómo localizar el venerado hexágono secreto que lo hospedaba? Alguien propuso un método regresivo: Para localizar el libro A, consultar previamente un libro B que indique el sitio de A; para localizar el libro B, consultar previamente un libro C, y así hasta lo infinito... En aventuras de éstas, he prodigado y consumido mis años. No me parece inverosímil que en algún anaquel del universo haya un libro total; ruego a los dioses ignorados que un hombre - ¡uno solo, aunque sea, hace miles de años! - lo haya examinado y leído. Si el honor y la sabiduría y la felicidad no son para mí, que sean para otros. Que el cielo exista, aunque mi lugar sea el infierno. Que yo sea ultrajado y aniquilado, pero que en un instante, en un ser, Tu enorme Biblioteca se justifique.*” (Borges 1996, 122)

termina describiendo a la realidad de forma conservadora? Lo tranquilizador de esta visión de los MCM es que si se retira el velo manipulativo que los medios tejen, entonces la realidad asomará tal cual es y la propia dinámica de los medios quedará desmantelada. Así, los MCM son a la vez la entrada y la última muralla que nos impide la entrada a lo real (y aquí lo real reemplaza al paraíso en la tradicional visión cristiana).

Ante esta visión, creemos adecuado contraponer una visión constructivista de la realidad y por lo tanto de los MCM también. La distinción sistema/entorno supone una diferencia operativa: el sistema no recibe instrucciones del entorno, sino que opera bajo su propia organización y por lo tanto no tiene acceso directo al entorno, toda observación es una construcción. Por lo tanto, la realidad no puede ser comprendida como una descripción objetiva de lo que se encuentra en el entorno, ni tampoco como una recepción pasiva de datos provenientes del mismo. Más bien, la realidad es resultado de las operaciones recursivas del sistema, depende de su propia organización y por lo tanto está delimitada por su punto de observación. Esto no significa que la realidad sea lo que el sistema quiere que sea, pues como hemos visto el sistema no puede existir sin el entorno, y sus operaciones son gatilladas por las irritaciones provenientes del entorno. El sistema no puede tomarse como la realidad absoluta, de principio puede distinguir entre autorreferencia y heterorreferencia, y a nivel de la persona social vivimos en una organización social en la que ego supone a alter (aunque esta sea una distinción que se realiza en el sistema mismo), y esto basta para suponer que la realidad existe, aunque sea de manera negativa, como la resistencia a la observación, como la sombra que acompaña todo intento de observación absoluta. Así los MCM no pueden observar la realidad de manera objetiva, y esto no se debe a supuestos de tipo ideológico, pues estructuralmente toda observación es una construcción; el propio conocer supone ya que no podemos relacionarnos con la realidad tal cual es. Su propia operación supone para los MCM que no tienen acceso a una realidad objetiva y por ello deben construir una constantemente. En este sentido la comunicación masiva misma presenta, implícitamente, a la realidad como un algo siempre en fuga e inaprehensible en su totalidad. La realidad no sería solamente aquello que es, aquello que ella se devela en la observación, sino también su doble, su sombra:

Y —para la presentación de la sociedad a través de los medios de masas— también sería válido que la selección visible y conocida de los hechos y las opiniones oculta que el mundo no es sólo un “etcétera” de

más y más hechos y opiniones sino como dirían de Dios los teólogos:
algo enteramente distinto. (Luhmann 2006, 880)

Entendido de esta forma, el fenómeno de la manipulación no es posible aunque se desee hacerlo y, no es una cuestión de voluntad o de intención sino de estructura cognitiva, esto es válido tanto para las observaciones individuales como para la organización de los MCM. Ahora, esto no implica que la información no pueda ser moldeada, transformada y dirigida con cierta intencionalidad, más bien implica que este fenómeno es siempre relativo a su propia construcción: los noticieros pueden reorganizar la información, pero esto lo realizan sobre una operación previa, sobre una construcción previa, más no sobre una base objetiva tomada directamente de la realidad. Esto se puede ejemplificar de la siguiente manera: para comprobar una manipulación televisiva (pensemos en las acusaciones al gobierno por parte de los medios, o del gobierno hacia los medios) se tiene dos opciones: o se acude a emisiones previas como grabaciones radiales o televisivas, periódicos, entrevistas, etc., o se realizan nuevas emisiones: se realizan entrevistas a los afectados o involucrados, se acude al lugar de los hechos, etc., de esta forma es latente para los propios medios la imposibilidad de comprobación última, la relatividad de su construcción que para afirmarse no puede sino acudir a sus propias operaciones, sean estas heterorreferenciales o autorreferenciales:

Las consideraciones sostenidas hasta aquí se guiaron por dos puntos de vista. Uno dice: en el tratamiento de los medios de comunicación de masas (como en el tratamiento de todos los sistemas de funciones), se está hablando de un sistema clausurado en su operación y por tanto de un sistema autopoietico. El segundo subraya: esto es también válido para las cogniciones ya que éstas son operaciones, y solo pueden ser producidas en el sistema. Además, esto también es válido si se considera que en la sociedad se puede comunicar con el sistema de los mass media, ya que éstos constituyen un entorno interno de la sociedad. Esta comunicación es posible en razón del conocimiento que los medios de masas proporcionan; y sobre todo, por el hecho de que los mass media entienden lo que comunican solo como algo que se efectúa dentro de su propia red de reproducción de informaciones. Cada comunicación en y con los medios de masas, permanece ligada

al esquematismo que ellos mismos ponen a disposición. (Luhmann 2007, 167)

El autoengaño de la manipulación reside precisamente en creer que hay un material último manipulable, en creer y operar como si la fuente última fuera situable y observable, en este autoengaño caen tanto los críticos como los defensores de los medios. El paso a una observación constructivista de los MCM debe abandonar la pregunta por la dosis de realidad que contiene la operación de los MCM, es decir, por la verdad de la construcción (la pregunta por la realidad), y pasar a una pregunta por el modo en que se realiza la construcción, las distinciones que el sistema utiliza para realizarla, es decir, preguntar por la construcción de la realidad. Y como sabemos, esto guía directamente a la pregunta por el observador, por el sistema observador:

...Esto quiere decir que en todas las cogniciones el sistema coobserva que se trata tan solo de sus propias observaciones. Precisamente aquí nos encontramos en el terreno en el que la cibernética de segundo orden, en sentido estricto, se interesa. Allí donde se interpone de manera universal la pregunta de quién es el que observa y esto permite también preguntar: ¿quién es el sistema observador? En lugar de interponer la pregunta por los fundamentos, pregunta que necesariamente llevaría a un regreso al infinito, se hace la pregunta por el observador. Y quien quisiera fundamentar su propia vivencia o acción, se tiene que poner como observador observante y con ello tiene que exponer la selección de distinciones que orientan su observación. (Luhmann 2007, 168)

Dentro de todos los avances posibles que plantea la visión luhmanniana, ésta tiene también sus limitaciones. Podríamos empezar por la naturaleza, que llamaremos así por falta de una mejor denominación, “aislada” de su teoría: su construcción teórica es de una abstracción y complejidad tal que no permite, sin realizar fuertes renunciaciones, trabajar junto a otras teorías sociológicas en la forma de una observación múltiple. Precisamente porque su teoría no contiene elementos conceptuales “centrales” es imposible renunciar a solamente partes de su teoría: se la toma o se la deja, y si se la toma contiene una visión universalista de la sociedad, difícilmente puede reducirse a menos.

Podemos tomar de aquí una segunda limitación: precisamente por su forma de conceptualizar la sociedad y de observarla desde lo que podríamos llamar sus estructuras amplias, aun en

temas tan cotidianos como el amor, la familia, etc., hay una especie de límite de observación en lo que corresponde a la observación micro de la sociedad. La teoría de Luhmann es una teoría de gran alcance, una súper teoría, no se restringe ante ningún elemento que esté en el espectro de lo social. Sin embargo, en lo que respecta a la descripción micro de los acoplamientos estructurales es muy poco lo que describe, tanto desde el lado no comunicativo del acoplamiento (la conciencia humana, etc.), como desde el punto de vista, que podríamos llamar, fenomenológico del mismo. Es decir, como acontece en los casos individuales a nivel cotidiano. Esta limitación, que quizás desde su teoría no lo sea, está implicada ya en la forma en que localiza el componente puramente social y sitúa al ser humano, y a la tecnología, en el entorno. Desde este punto de vista, podemos acudir a Humberto Maturana, creador del concepto de autopoiesis, y la crítica que este realiza a Luhmann para ilustrar este punto, crítica en la que, debemos decir, incluye a toda la sociología:

Esta discrepancia con Luhmann no es trivial... ciertamente se puede hacer lo que Luhmann hace al distinguir un sistema cerrado definiblemente autopoietico en el espacio de las comunicaciones que él llama sistema social. Lo que yo me pregunto es si la noción de lo social como ésta surge en el ámbito de lo cotidiano y se aplica adecuadamente a ese sistema: es decir, me pregunto si el sistema que Luhmann distingue como sistema social genera los fenómenos y experiencias que en la vida cotidiana connotamos al hablar de lo social. Yo pienso que no, que no lo hace, y pienso, por lo tanto, que la noción de lo social está mal aplicada al tipo de sistemas que Luhmann llama sistemas sociales. Lo social no pertenece a la sociología, pertenece a la vida cotidiana, y la sociología sólo hace sentido como intento explicativo de la vida cotidiana. , si no, es solo literatura. ⁶⁴

Como vemos, hay muchos aspectos por tomar en cuenta, y sobre todo infinitas preguntas por explorar a profundidad y debatir, una es la cuestión del uso adecuado o no de los conceptos que Luhmann utiliza; por ejemplo, el modo en que utiliza el concepto de autopoiesis, que como vemos, ha sido cuestionado por su mismo creador: Humberto Maturana. Por otro lado, su uso de la teoría de las formas de Spencer Brown ha sido

⁶⁴ Comentario no publicado de Humberto Maturana citado en: (Nafarrate 1995, 122).

criticado también por adversarios que le acusan de no haberla entendido y también por seguidores suyos que lo acusan de abusar de ella en sus últimos libros hasta convertirlo en una especie de principio “metafísico”. Si un valor fundamental tiene la obra luhmanniana es que, a pesar de su monumental esfuerzo y alcance, no deja de lado el aplicar sus propios conceptos a sí mismo y a su propia obra; no la considera una elaboración última o un hallazgo de la metodología definitiva y absoluta, sino una construcción contingente que como toda elaboración en la ciencia ha de ser sometida a críticas y superación:

Al mismo tiempo se observa que la sociología con esta clase de preguntas (por-el-que) entra en un estado de desasosiego permanente, es decir, se constituye a sí misma en un sistema autopoietico. No puede haber respuestas definitivas para este tipo de preguntas. No hay puntos fijos que se sustraigan a una investigación posterior: hay tan solo observación de las consecuencias de toda fijación conceptual. En el modus de la (auto) observación de segundo orden —es decir, en el modus de una teoría del conocimiento de corte constructivista—, todas las características prescritas se disuelven y en su investigación resalta tanto su necesidad como su contingencia. Son, por así decirlo, fijaciones a prueba; programas de investigación indispensables pero prescindibles —si es que se está en el ámbito de la distinción verdad/no-verdad. (Luhmann 2006, 79)

Podríamos afirmar, si se acepta la teoría luhmanniana, que la sociología enfrenta actualmente una situación similar a la que enfrenta la física teórica desde inicios del siglo pasado: la imposibilidad de conciliar en una sola teoría, de alcance universal, las dos teorías que parecen haber descifrado el funcionamiento de las estructuras del cosmos a escala macro (teoría general de la relatividad) y a escala micro (la mecánica cuántica). En Luhmann podemos encontrar una descripción de las estructuras que gobiernan a escala macro el universo de lo social, sin embargo, no encontramos en él, desde cierto punto de vista, una teoría igualmente abarcadora para la estructura micro de lo social. La sociología, así como la física, encuentra, por ahora, en su imposibilidad de encontrar una teoría unificada del Todo, su propio motor de búsqueda.

Creemos que es el aporte fundamental de Luhmann el haber propuesto una teoría general de la sociedad que no requiera de soportes y puntos de observación absolutos para

funcionar tanto a gran escala como en el nivel de las observaciones cotidianas. Uno de los grandes retos de la sociología ha sido, y será, el poder construirse sin referentes absolutos; Nietzsche tenía razón cuando afirmaba que no había nada tan lejano al hombre como el acto que ya hemos llevado a cabo: la muerte de Dios. En este sentido, la sociología todavía carga con ese cadáver y teme desprenderse de él, pero el paso ya ha sido dado y no hay posibilidad de retorno. Es la teoría luhmanniana una posibilidad de salida de este momento de la sociología, y su teoría de los MCM va dirigida, con la misma radicalidad, a una comprensión de este subsistema prescindiendo de elementos metafísicos como el origen, el destino y la armonía.

Ni la observación cotidiana, ni la sociología como observación de tercer orden, pueden sostenerse ya sobre fundamentos últimos, debemos aprender a pensar, y a observar, entonces desde la caída permanente, ya no hay suelos ni cielos que nos sostengan. Si pensamos el sentido como una dotación externa, como una adscripción del entorno (y para el ser humano la sociedad es el entorno), entonces la sociedad y el ser humano carecen de sentido; sin Dios, sin un cosmos armónico, sin un Destino histórico, no hay nada ni nadie *allá afuera* que pueda darle un sentido a la sociedad y al ser humano. El universo es indiferente y esto es, quizás, lo más difícil de enfrentar. La sociedad no es necesaria, no fuera de sí misma, el hombre no es necesario, no fuera de sí mismo, no tenemos entonces otro destino que el tiempo que, siempre, es deriva y evolución. No importa cuán vasta sea la oscuridad, la indiferencia absoluta de lo existente, debemos alumbrar nuestra propia luz, y esa luz es la linterna encendida a medio día: la luz del cínico y, quizás, la del sociólogo.

El cielo es lento para morir.

*¿Oyes clavar el ataúd del cielo?*⁶⁵

Vicente Huidobro

⁶⁵ (Huidrobo 1942, 23)

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Teoría estética*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
- Adorno, Theodor. «¿Es alegre el arte?» *Süddeutsche Zeitung*, 1967: 71-78.
- . *¿Para qué aún la filosofía?* Madrid: Akal, 2008.
- Adorno, Theodor. «Crítica de la cultura y sociedad.» En *Prismas, sin imagen directriz*, de Theodor Adorno, 9-30. Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- . *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Ediciones Akal, 2005.
- . *Epistemología y Ciencias sociales*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.
- . *Minima Moralia*. Madrid: Ediciones Akal, 2006.
- Adorno, Theodor. «Notas marginales sobre teoría y praxis.» En *Prismas, sin imagen directriz*, de Theodor Adorno, 676-695. Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- . *Resumen sobre la industria cultural*. Madrid: Akal, 2008.
- . *Televisión y cultura de masas*. Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba, 1966.
- Adorno, Theodor Wiesengrund. *Crítica de la cultura y sociedad, Resignación*. Ediciones Akal, 2009.
- Adorno, Theodor, y Hans Eisler. *El cine y la música*. Madrid: Fundamentos, 1976.
- Benjamin, Walter. *Escritos políticos*. Madrid: Abada Editores, 2012.
- Bolz, Norbert. *La comunicación mundial*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Borges, Jorge Luis. «La biblioteca de Babel.» En *Ficciones*, de Jorge Luis Borges, 115-131. Buenos Aires: Emecé, 1996.
- Braudel, Fernand. *The situation of History in 1950*. Londres: On History, trad. por Sarah Matthew, 1980.
- Celan, Paul. *Umbral en Umbral*. Buenos Aires: Trota, 1995.
- Chomsky, Noam. *Ilusionistas*. Madrid: Irreverentes, 2012.
- . *Los guardianes de la libertad*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Dennett, Daniel. *Dulces sueños, obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Buenos Aires: Katz editores, 2006.
- Fariás, Ignacio, y José Ossandón. «¿Luhmann para qué?» *Working papers ICSO-UDP*, 2009: 1-29.

- Fernández Collado, Carlos, y Roberto Hernández Sampier. *MARSHALL McLuhan, DE LA TORRE DE MARFIL A LA TORRE DE CONTROL*. México: INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL, 2004.
- Fernández, Carlos, y Roberto Hernández. *Marshall McLuhan de la torre de marfil a la torre de control*. México: Instituto Politécnico Nacional, 2004.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Gandler, Stefan. *Fragmentos de Frankfurt*. México D.F.: Siglo XXI editores, 2009.
- García Blanco, José M. «LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD Y LA REALIDAD DE SU CONSTRUCCIÓN.» *Doxa*, 2003: 149-170.
- Goethe, Johann Wolfgang. *El Regreso de Pandora*. Madrid: Gredos, 1990.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- Honneth, Axel. *Reificación, un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Horkheimer, Max. *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1970.
- . *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Terramar Ediciones, 2007.
- . *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Horkheimer, Max, y Theodor Adorno. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1988.
- Huidrobo, Vicente. *Temblor del Cielo*. Santiago de Chile: Cruz del Sur, 1942.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1989.
- Kertész, Imre. *Dossier K*. Barcelona: Editorial El Acantilado, 2007.
- Lapiedra, Enric. *"Comunicación y anticipación utópica"*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1985.
- Lapiedra, Enric. «Comunicación y anticipación utópica.» En *Sociología de la comunicación de masas*, de Miquel De Moragas, 150-175 . Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1985.
- Lazarsfeld, Paul, y Robert Merton. *Comunicación de masas, gusto popular y acción social organizada*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1977.
- Lem, Stanislaw. *His Masters voice*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1999.
- Levinas, Emmanuel. *La Realidad y su Sombra*. Buenos Aires: Trotta, 2001.
- Luhmann, Niklas. *El amor como pasión* . Barcelona: Edicions 62, 1985.
- . *La Ciencia de la Sociedad*. México: U.Iberoamericana/Iteso/Anthropos, 1993.
- . *La Realidad de los medios de masas*. México: Anthropos Editorial, 2007.
- . *La religión de la sociedad*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

- . *La Sociedad de la Sociedad*. México: Editorial Herder, 2006.
- . *La Sociedad de la Sociedad*. México: Herder, 2006.
- . *Sistemas sociales, lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- Lukács, György, entrevista de Perry Anderson. *TRAS LAS HUELLAS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO* (1971).
- Marín, Lucas, Carmen García, y José San Román. *Sociología de la comunicación*. Madrid: Trotta, 2003.
- Martín Barbero, Jesús. «Euforia tecnológica y malestar en la teoría.» *Diálogos de la Comunicación*, 1988: 7-16.
- Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Del Signo, 2004.
- . *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2004.
- Mattelart, Michèle y Armand. *Historia de las teorías de la comunicación*. Paidós ediciones, 1997.
- Maturana, Humberto, y Francisco Varela. *“El árbol del conocimiento”*. Argentina: Editorial Lumen, 1984.
- . *De máquinas y de seres vivos*. Chile: Editorial universitaria, 1973.
- Mc Combs, Maxwell. *Estableciendo la Agenda. El impacto de los medios en la opinión pública y el conocimiento*. Barcelona: Paidós, 2006.
- McLuhan, Marshall. *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Moeller, Hans-Georg. *Luhmann Explained, from souls to systems*. Illinois: Open court, 2006.
- . *Luhmann explained, fromsouls to systems*. Illinois: Open Court, 2006.
- . *The radical Luhmann*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2012.
- Monteagudo, Jorge Galindo. «La Teoría Sistémica de la Sociedad de Niklas Luhmann: alcances y límites.» En *La sociedad de la sociedad*, de Niklas Luhmann, XXIII-XLV. México: Herder, 2006.
- Morales Rodríguez, Francisco Xavier. *Ciencia, conocimiento y sistemas autorreferenciales: la propuesta epistemológica de Niklas Luhmann*. Quito: PUCE, 2012.
- Nacional, Lotería. <http://www.loteria.com.ec>. s.f.
<http://www.loteria.com.ec/nuestrainstitucion/beneficencia.aspx> (último acceso: 27 de Octubre de 2012).
- Nafarrate, Xavier. *Introducción a la teoría de sistemas*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. Madrid: M. E. Editores, 1994.

—. *La Gaya Ciencia*. Madrid: Akal, 1988.

Roncallo, Sergio. «Marshall McLuhan: la posibilidad de re-leer su noción de medio.» *Signo y Pensamiento*, 2009: 361-368.

Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: DeBolsillo, 2007.

Torres Nafarrate, Xavier. «In Memoriam, Prologo.» En *La Realidad de los medios de masas*, de Niklas Luhmann, VII-XXIV. Madrid: Anthropos, 2007.

Toussaint, Florence. *Crítica de la información de masas*. México: Trillas, 2008.

Varela, Francisco. «Autopoiesis y una Biología de la Intencionalidad.» En *Autopoiesis & Perception*, de Francisco Varela, 1-14. Dublin: McMullin, B. and Murphy, N., 1992.

—. *Conocer*. Barcelona: Gedisa, 2005.

Von Foerster, Heinze. «Construyendo una realidad.» En *La realidad inventada*, de Paul Watzlawick, 38-56. Barcelona: Gedisa, 1981.

Von Foerster, Heinze. «Objects: Tokens for Eigen-Behaviors.» En *Observing Systems*, de Heinze Von Foerster, 274-285. California: Seaside, 1981.

Žižek, Slavoj, entrevista de Héctor Pavón. *El humor del filósofo lacaniano* (16 de Abril de 2013).

ⁱ “¿No habéis oído hablar de ese hombre loco que, en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública, gritando sin cesar, “busco a Dios, busco a Dios”? Como allí había muchos que no creían en Dios, su grito provocó la hilaridad. “¿Qué, ¿se ha perdido Dios?”, decía uno. “¿Se ha perdido como un niño pequeño?”, preguntaba otro. “¿O es que está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha

embarcado? ¿Ha emigrado?” Así gritaban y reían con gran confusión. El loco se precipitó en medio de ellos y los traspasó con la mirada: “¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir”, les gritó. ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido hacer eso? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Y quién nos ha dado la esponja para secar el horizonte? ¿Qué hemos hecho al separar esta tierra de la cadena de su sol? ¿Adónde se dirigen ahora sus movimientos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos incesantemente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vamos como errantes a través de una nada infinita? ¿No nos persigue el vacío con su aliento? ¿No hace más frío? ¿No veis oscurecer, cada vez más, cada vez más? ¿No es necesario encender linternas en pleno mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿Nada olfateamos aún de la descomposición divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto y nosotros somos quienes lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, asesinos entre los asesinos? Lo que el mundo poseía de más sagrado y poderoso se ha desangrado bajo nuestro cuchillo. ¿Quién borrará de nosotros esa sangre? ¿Qué agua podrá purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué juegos nos veremos forzados a inventar? ¿No es excesiva para nosotros la grandeza de este acto? ¿No estamos forzados a convertirnos en dioses, al menos para parecer dignos de los dioses?... (Nietzsche 1988, 77)